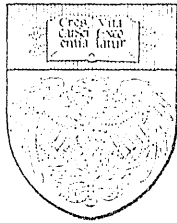


The University of Chicago
Library





REGIA UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI CATANIA

SANTINO CARMELLA

LA FILOSOFIA DI PLOTINO E IL NEOPLATONISMO

A cura di ARTURO CARUSO



GRUPPO DEI FASCISTI UNIVERSITARI
——— CATANIA - 1940 XVIII ———



OMAGGIO

Arturo Brusca

LA FILOSOFIA DI PLOTINO E IL NEOPLATONISMO

GIA UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI CATANIA

SANTINO CARAMELLA

A FILOSOFIA DI PLOTINO E IL NEOPLATONISMO

A cura di ARTURO CARUSO



GRUPPO DEI FASCISTI UNIVERSITARI
———— CATANIA - 1940 XVIII ————

PRINTED IN ITALY



B693
.Z7C3

RIPRODUZIONE VIETATA

philos.

PREFAZIONE

AI FASCISTI UNIVERSITARI ETNEI

Vi offro, elaborate e distinte nella forma di sintesi storica che loro è propria, queste lezioni di Storia della Filosofia da me tenute nella R. Università di Catania nell'anno XVII e da voi seguite con tanto interesse e passione per lo studio.

L'argomento dell'opera è quell'alta e profonda scuola della filosofia antica che ne concluse le fortune consegnando la forma più matura della filosofia greca e romana alla storia dell'impero e della civiltà.

Voi ne avete inteso e realizzato la coscienza.

Il camerata Arturo Caruso mi ha assistito nel raccogliere le lezioni e nel curare questa pubblicazione.

Catania, R. Università, 15 gennaio 1940-XVIII.

SANTINO CARAMELLA

A.

Le origini del Neoplatonismo.

I.

La scuola Alessandrina sorse rispondendo con voce sincrona al primo determinarsi dell' esigenza di un salutare rinnovamento nel pensiero e nella civiltà romana. A differenza delle precedenti scuole ellenistiche, che avevano legato la loro fortuna con la conservazione della grandezza greca e con la civiltà che vi si presentava congiunta, questa scuola, pur sorgendo ad Alessandria, fu strettamente connessa con la vita e con la fortuna dell' Impero Romano negli ultimi secoli della sua storia.

Esso aveva chiuso il II secolo con un imperatore filosofo, Marco Aurelio. Le sue sentenze erano quanto di più maturo avesse conseguito la saggezza consolidata nella fusione del mondo antico. Ma questa unità era frammentaria, vale a dire che poggiava così nella realtà come nello spirito degli uomini su un' enciclopedismo non bene sintetizzato.

Il vero romano era ancora Cesare come una persona sola; ma cercava sempre la sua autocoscienza che non riusciva a raccogliersi in una fisionomia unica.

Quindi un sottile pessimismo aleggiava nel pensiero antico, e l'origine del Cristianesimo aveva avuto carattere di sofferenza e di evidenza delle infelicità umane più delle virtù. Il compito per i filosofi era di cercare dal fondo dell'anima quei valori spirituali, per orientarli alla più alta tradizione e alla voce di Cristo; ma in modo che corrispondendo all'unità dell'ordine e dello spirito civile, dessero all'impero la sua nuova filosofia. Il neoplatonismo quindi sostituisce lo stoicismo, che aveva tenuto tale compito con tanto onore, ma era sempre mancato di coincidere colla propria volontà. L'impero appariva astratto, critico, non costruttivo. E occorreva ricostruirlo.

Queste idee si agitavano, secondo i suoi biografi, anche nel maestro di Alessandria, cristiano di fede, ma romano di pensiero, Ammonio Sacca.

Costui visse dal 175 al 242 d. C. Le sue origini rimasero incerte come il suo cominciamento, ma tutto converge nel far ritenere che uscisse da quella stessa scuola Saitica, della quale divenne maestro e autore preferito. La scuola era in origine un collegio teologico che aveva elaborato a partire dal Re Psammatico (secolo VII a. C.) una conciliazione prevalentemente pratica tra il nuovo spirito religioso, e le tradizioni religiose del mondo orientale, e la civiltà ellenica o ellenistica.

Anche lo svolgimento della filosofia greca vi ave-

va corrisposto, movendo per un ordine più razionale delle categorie: ma si era arrestato ora e confluiva con essa nell'esigenza di una riunione delle dottrine analoga a quella delle religioni, e nella elaborazione esplicita del misticismo.

Tale conciliazione divenne sempre più vivace, e prossima alle questioni che abbiamo impostate, nell'epoca di cui ci occupiamo: e prese nome di sincretismo, esteso poi dagli storici dal campo della filosofia a tutte le scuole teosofiche dell'era volgare. Il sincretismo della scuola di Sais era fino ad Ammonio Sacca costituito dalla tendenza a sistemare in ordine razionale le varie correnti religiose che riconoscevano una nuova era spirituale, di cui certamente si ammetteva ora avere il Cristo avuto o il primo posto o la direzione messianica. Quindi tutte le tradizioni religiose dell'Egitto e del mondo ellenico vennero rielaborate dai Saiti in modo che o concorressero col Cristianesimo o finissero coll'incontrarlo. Questo fa sì che la dottrina dei pensatori di Sais (che ispirò al Novalis il romanzo « I discepoli di Sais »), fosse considerata come la forma di maggiore importanza per il Cristianesimo che l'antichità pagana ci avesse lasciato.

La scuola Saitica infatti era pervenuta a ricavare dal pensiero antico, greco ed egiziano, nel suo indirizzo, uno squisito soggettivismo, che vi si trovava simboleggiato sotto la forma che in tutte le cose, dietro ai successivi legami dei misteri, nella ricerca di qualunque soluzione, una sola verità emerge sempre:

noi stessi; un solo sguardo si trova dietro tutti gli oggetti: il nostro. Qualunque cosa tu cerchi, ritroverai te stesso. La sostanza del mondo finiva così per essere di carattere soggettivo e ciò rispondeva ai problemi morali suscitati o postulati dallo Stoicismo e dal Cristianesimo.

Ammonio Sacca (*Sakkâs*), come molti dei suoi colleghi, aperse una scuola personale in Alessandria; sotto Settimio Severo, che aveva ripreso a tenere in forma costante lo scettro imperiale, dopo la prima fase turbinosa degli imperatori militari.

L'imperatrice Julia Domna assumendosi il compito di restaurare la vita spirituale dell'impero, aveva raccolta una corte in cui i problemi religiosi e filosofici erano largamente agitati, e da essi si vedeva in modo chiaro, ma con spirito di carattere realistico, la necessità di risolvere il problema della vita religiosa del Cristianesimo. Ella pertanto avvalorò la tesi di doversi intendere e dirigere a proprio modo il culto del Cristo sostituendolo con altri personaggi messianici, la cui personificazione avrebbe potuto sia respingere i cristiani nell'isolamento da cui uscivano, e sia intonare lo spirito dei suoi tempi con i problemi che aveva amato.

Spetta a lei di aver promosso la legittimazione della rinnovata figura di Pitagora, e accettato l'imposizione di Apollonio Tyaneo, il più eminente degli indovini (Cfr. Filostrato, Apuleio, Nemesio), ma in realtà personaggio di carattere letterario, ed anche di una religione oratoria di cui si occupavano predica-

tori cinici. Con queste convinzioni, a cui non mancavano di concorrere le varie religioni neoteriche, la corte imperiale cominciò a interessarsi apertamente del Cristianesimo sotto forma polemica. D'altra parte le scuole cristiane di Alessandria come si erano organizzate fino al suo tempo, avevano avuto carattere oratorio, evangelico, missionario.

Ora questo non pareva ad Ammonio sufficiente, e perchè ciò che occorreva al basso popolo non persuadeva i dirigenti, e perchè in fatto di retorica erano superiori i tradizionalisti, gli ellenisti, ma non certo i cristiani o i nuovi filosofi. Quindi queste scuole finivano per offrire un debole aspetto nella lotta religiosa. Bisognava fortificarle accettando i problemi dello Stato. Per quanto egli venisse accusato di abiura, cioè di apostasia dal Cristianesimo, questa accusa risulta infondata, perchè altri suoi discepoli confermano la sua personale idea cristiana.

Il suo indirizzo consisteva nel riprendere in esame la filosofia dei grandi pensatori greci nella loro autenticità, e cioè di risalire alla loro forma originaria. Gli si presentavano come maestri Platone e Aristotile; ed egli si propose non tanto di mettere in rilievo il loro distacco, ma di cercare la loro conciliazione col dimostrare che quello era stato acuito dalle scuole di Atene, Platonica e peripatetica, questa era imposta dalla logica. Da questo si ritenne che Sacca propugnasse un sincretismo filosofico analogo a quello di Cicerone e di Antioco di Ascalona: vale a dire che egli ammetteva l'eclettismo che era stato negato dalle

scuole filosofiche. In realtà egli come tutti i suoi seguaci, raccolse la questione dell'eclettismo per superarla nel sintetismo di una propria filosofia.

Per giungere ad un eclettismo corretto occorreva infatti avere una idea dominante nella conciliazione delle varie forme: cioè esso si dovette presentare sotto forma di sincretismo, e svolgerne la crisi in una dottrina; e Ammonio si preoccupò di elaborare la sintesi da lui cercata del Platonismo e dell'Aristotelismo sotto la forma spiritualistica e soggettivistica che gli era suggerita dalla sua educazione e dalla sua religione. Quindi per lui il primo problema fu di ricercare l'unità di connessione tra Dio, il mondo, l'anima, e il corpo umano, e di definirla in modo che all'anima spettasse di fronte a Dio il primo posto.

Le dottrine filosofiche platoniche e aristoteliche si unificano prima di tutto in quanto danno la massima importanza alla storia dell'anima, che essa presenta a un dipresso in forma analoga o identica nei due casi. Ma per l'uno, Platone, nel senso della successione dialettica; per l'altro, Aristotile, in quello delle relazioni logiche.

II.

La dottrina dello spirito sostenuta da Ammonio nel suo insegnamento era fondata sulla ricerca del principio di una sintesi tra l'intelligibile e il sensibile, che gli antichi intendevano in senso oggettivo (*τὸ συνδυετόν*).

Questa sintesi non si può attuare che nell'anima, perchè l'intelligibile nella sua purezza è impossibile a mescolarsi con la varietà molteplice del mondo sensibile e viceversa questa non si può ridurre a unità senza svanire. Il problema sino allora sollevato dalla fisica degli Aristotelici era appunto intorno alla crasi o fusione possibile (*mîxis*) dei due termini così opposti. Ora l'anima è nello stesso tempo intelligibile e connessa con la sensibilità. Quindi essa è la vera sintesi degli opposti. Per il suo carattere intelligibile l'anima è fuori dello spazio, è fuori del tempo. Essa può essere presente in ogni luogo e in ogni ora. Quindi non soltanto si sottrae a ogni vincolo della materialità, ma la domina comparando a sua posta in ogni punto di essa che interessi l'intelligenza. Questo dominio spiega viceversa come l'anima sia dotata di sensibilità nel significato di possesso e illuminazione da parte sua delle cose sensibili. Si potrebbe fare un paragone tra l'anima ed il sole, poichè anche questo estende la sua luce in ogni luogo del cosmo e nulla può resistere ai suoi raggi, ma esso non rimane mai chiuso in un luogo o spento per un istante.

Quindi anche la dialettica psicologica di Platone e di Aristotile poteva essere sintetizzata in una visione unitaria. Il dramma dell'anima ricostruito da Platone e i gradi delle sue forme analizzati da Aristotile si corrispondono infatti, in quanto rappresentano rispettivamente il superamento dell'esperienza temporale e quello dell'esperienza spaziale nella stessa forma.

Così la tradizione ellenica veniva a concludere con Ammonio che l'anima nella sua spiritualità è sintesi del noumeno e dei fenomeni, dell'apriori e degli aposteriori. Ma dato che in tal modo l'opposizione dell'uno e dei molti rimaneva appunto come problema fondamentale della filosofia Alessandrina, si ritiene che il testo preferito da Ammonio fosse il Parmenide di Platone. Egli tuttavia procedette anche a più vaste considerazioni di carattere cosmologico e antropologico.

Dio gli si presentava come un essere infinito e assoluto superiore a ogni sintesi e a ogni legge umanamente definita. Essere assoluto di cui egli riconosceva il carattere trinitario e metteva in evidenza il potere imperioso regnante sull'universo: i tre attributi fondamentali di Dio erano quindi: l'infinità, l'assolutezza e l'onnipotenza.

Gli uomini hanno per fine nella loro vita di comunicare con la divinità e di pervenire ad adeguare il loro spirito intelligente con l'assolutezza della verità divina, che noi diremmo con lui « Logos ». Egli riteneva per altro che questa via potesse venire aperta e indicata fino a un certo punto anche dalle vie tradizionali della religione antica o sincretistica. Esse a suo avviso propongono i seguenti gradi di elevazione:

1) *goëtia*, o divinazione. Essa consiste nel cercare di comprendere l'intenzione e lo sviluppo della potenza divina attraverso l'uso delle pratiche ascetiche e liturgiche.

Quindi Ammonio, come probabilmente tutta la

scuola di Sais, criticava la divinazione razionalistica proposta dagli stoici e da Cicerone. Egli e i suoi cercavano invece di riformare e purificare spiritualmente la magia e il sortilegio come atti di devozione.

2) *theurgia*, o azione mistica rivolta a rendere l'anima conforme alle esigenze della divinità e simile a un Dio o altrimenti quello che noi diremmo processo di santificazione. Questo poteva riassorbire i misteri delle religioni classiche soprattutto nel loro valore finalistico o virtuistico rappresentato dalle purificazioni ed espiazioni (καθαρμοί). Superate queste due prove e forme di sviluppo della loro coscienza gli uomini possono diventare :

3) zelanti (σπουδαῖοι) del divino, e quindi coltivare le virtù razionali.

4) ispirati o *demoniaci*, come era stato Socrate e come si ritenevano sul suo modello i maestri di filosofia.

5) consapevoli del potere divino (θεοπάτορες) come erano stati concepiti i sapienti della Stoa. Infine e in 6) luogo dominatori della vita, cioè « *theokratores* » o « *pantokratores* », qualità che poteva essere considerata corrispondente all'ideale dell'imperatore romano. Come si vede questa filosofia prospettava una visione aristocratica della vita e dei suoi doveri, ma non aliena dal comprendere e pensare le esigenze spontanee dell'umanità.

Ciò viene messo in rilievo dai primi e più disciplinati discepoli di Ammonio, tra i quali ricordiamo : Origene platonico, personalità per noi distinta da

quella di Origene patristico (che per altro frequentò la stessa scuola) (1), e Cassio Longino retore, personalità non meno distinta da quella del Dionisio Longino autore del trattato: « Del sublime (περὶ ὑψους) ». Origene platonico trattò del demone, e in altro suo trattato sostenne che il poeta è Re e solo il Re è poeta. Questo paradosso si oppone evidentemente alla tesi stoica che il Re è filosofo e viceversa. Egli intendeva dimostrare appunto che nel dominio degli uomini come in quello delle cose i poteri irrazionali non sono meno importanti di quelli razionali. A suo avviso l'attività perfezionatrice riunisce gli uni e gli altri in modo tale che regnare sulla vita è poesia, e così coloro che esercitano i poteri sovrani si valgono anche palesamente di essa come propria sapienza. Egli riprendeva insomma il tema omerico dei « re e poeti », che era rimasto alquanto attenuato nella storia.

Si delineava così una estetica nuova rispetto alla Platonica e alla Aristotelica, e questa venne particolarmente elaborata da Cassio Longino (213-273), con l'intento di creare finalmente quella retorica filosofica che era stata il sogno dei maestri della Grecia fino dai discepoli di Socrate, ma aveva sempre rappresentato in pratica un certo antagonismo alla filosofia, per la permanenza nel dominio della cultura della sofistica. Per raggiungere tale intento, egli cercò

(1) Li vuole riuniti invece in un solo ancora RÉNÉ CADIOU, *La jeu nesse d' Origène* (Paris, 1935), il quale considera l'Origene pagano come una leggenda polemica.

di stabilire in modo preciso i fondamenti filosofici dell'estetica e della retorica in un suo libro intitolato « Dell'esistenza delle idee fuori della mente (ὅτι ἔξω τοῦ νοῦ ὑφέστηκε τὰ νοητά) ». Come si intuisce, egli aprì così la serie degli interpreti di Platone che sostennero l'esistenza separata delle idee come sussistenti oggettivamente rispetto alla mente sia divina che umana.

Questa interpretazione e teoria era da lui considerata come principio di una riforma della retorica in senso oggettivo e non più sofistico. Quindi egli era incline con Aristotile a ridurre l'uso e l'importanza delle metafore come simbolo che esse erano di movimento e deviazione del pensiero, e a ritornare all'uso degli scrittori arcaici, i quali non erano avvolti dai pepli della panurgia o pansofia, ma presentavano le idee nella loro schiettezza. Sotto questo rispetto l'autore, che a suo giudizio era riuscito a trasportare anche nella prosa la semplicità di Omero, era Platone, ma egli avea tuttavia dovuto servirsi per far questo della dialettica e quindi dà luogo nel discorso ancora a elementi di opposizione o limitazione, mentre il fine ultimo dell'arte è quello stesso della schietta verità. Gli elementi irrazionali dell'arte non sono costituiti da figure retoriche o da obiezioni volute, ma dall'uso della fantasia. Per quanto si raccoglie dunque dai passi del suo trattato sull'argomento, Cassio Longino voleva fondare una retorica tutta oggettiva e conforme a una filosofia tutta pensiero; e pensoso della sua novità pare che egli da primo chiamasse tale filosofia non più platonismo ma neoplatonismo.

III.

La preparazione del neoplatonismo è stata considerata dagli storici della filosofia generalmente sotto un punto di vista geografico, vale a dire esaminando come elementi che concorrono alla sua formazione le scuole e gli indirizzi sorti in prossimità di Alessandria e nell'epoca neo-Alessandrina.

Questo porta gli storici stessi a considerare come precedenti e fondamentali originari del sistema neoplatonico le dottrine di Posidonio di Apamea nato nel 135 avanti Cristo e di Filone di Alessandria, il massimo rappresentante del sincretismo prima di Plotino. Tale il metodo seguito dai tre storici francesi del neoplatonismo, l'abate Prat nella sua « Storia dell'elettismo Alessandrino » (1843); J. Simon, nella « Storia della scuola di Alessandria » (1843-1846); il Vacherot nella sua celebre « Storia critica della scuola di Alessandria » (1846-1851), che integra le due precedenti. Gli storici della filosofia dell'indirizzo del Ritter e dello Zeller estesero questo punto di vista includendovi l'insieme della filosofia coltivata dai pensatori greci nell'ambiente siriano, egiziano e africano nel primo e secondo secolo dopo Cristo, cioè ridussero la questione a un diligente esame di tutte le informazioni che conducevano sulla via seguita poi da Plotino.

Ma essi finiscono con l'elidersi da sè, perchè la filosofia Alessandrina di quei secoli era stata piuttosto neo-Pitagorica che Platonica. Quindi quell'indirizzo

finisce per condurre alla conseguenza che il pensiero greco preferì rinnovare le dottrine Pitagoriche avanti che quelle Platoniche, e costituire così non uno ma due sistemi neoterici della filosofia classica, dei quali vedremo in seguito la divergenza.

Il più recente studioso di questo argomento, il Theiler (nella sua opera sulla « Preparazione del Neo Platonismo », 1930) riduce i risultati che si possono raccogliere in questo senso, dal punto di vista erudito, a tre soltanto: l'influsso di Seneca, la scuola neo-stoica di Apamea, e lo gnosticismo. Dobbiamo dire alcunchè del nostro giudizio in proposito, e della maggiore estensione che riteniamo doversi qui dare all'argomento.

1) La variazione senechiana, cioè la trasformazione della coscienza logica e terminologica rispetto all'accademia delle scuole di Atene che si verifica nelle opere filosofiche di Seneca, ha carattere non soltanto formale, ma reale. Per esempio, egli intende la sostanza (*οὐσία*) come essere e non altro che essere (esse). L'essere, invece, della concezione Parmenidea (*τὸ ὄν*) egli intende come l'atto di essere (*id quod est*). Questa variazione senechiana, dato l'influsso che poteva portare negli scrittori filosofici anche dal punto di vista oratorio, doveva naturalmente condurre a una diversa concezione degli elementi fondamentali del sistema platonico, a una divergenza dalla tradizione platonica, e quindi a una riforma del platonismo. Essa si trova infatti seguita dagli scrittori che riprodussero il tipo di mentalità e concezione proprio di

Seneca, come Plutarco, Massimo di Tiro, Epitteto, Libanio. Ma essa conduce nei risultati a una condizione che può solo rappresentare un primo grado rispetto alle altezze della speculazione plotiniana, cioè quella di una sistemazione di carattere psicologico del Platonismo, nella quale si metteva soprattutto in rilievo la relazione dei termini e cioè l'insieme dei rapporti tra le varie categorie dello spirito della filosofia.

Seneca inoltre nei riguardi della divisione delle scuole, mentre si stavano fissando in tipi uniformi le sette dei filosofi, diede l'esempio di un atteggiamento sintetico, e tuttavia non eclettico, riguardo ai rapporti tra lo stoicismo e l'epicureismo, che offre qualche analogia con il problema della sintesi tra platonismo e aristotelismo.

2) La maturazione delle idee mistiche di carattere neoterico era stata appunto iniziata da Posidonio di Apamea (135-51 a. C.). Questo filosofo, di solito classificato tra gli Stoici, ebbe una mentalità universale, geniale e relativamente ribelle rispetto a certe forme di dottrinarismo e di lassitudine che avevano segnato anche nel mondo del pensiero la fine dell'indipendenza greca. Ma nella sua epoca i contemporanei raccolsero delle sue sentenze e delle sue indagini quanto invece rappresentava il più eletto conformismo, e cioè la dottrina teologica della morale, che costituisce — insieme con l'opera di Panezio — il substrato del *De officiis* di Cicerone.

Egli infatti aveva proposto di considerare *ex novo*

la concezione dei doveri e del dovere, (che era la grande novità dello stoicismo, ma si conciliava faticosamente con la morale estetizzante della tradizione ellenica): mediante una estensione al dovere degli intimi rapporti che legano l'intelletto umano con l'intelletto divino, e che secondo Posidonio si devono considerare colleganti anche la volontà etica dell'uomo con la volontà etica di Dio. Con questa sola differenza, che la comunione intellettuale è univoca, invece la comunione etica è gerarchica, cioè essa ci presenta i fini della volontà di Dio come superiori per gradi a quelli che sono proposti nella stessa successione come dovere della nostra volontà. Ma da questa concezione Posidonio saliva a quella di una gerarchia delle forme divine esse stesse e dei principi ideali che concorrevano a costituire il nuovo Pantheon della romanità. In luogo del sistema armonico o logico di presentare gli dèi, che corrispondeva alla mentalità antica fino ad Aristotile, o all'interpretazione naturalistica o umanistica di essi sostenuta dallo stoicismo e dall'epicureismo, egli proponeva di considerare le divinità come principi etico-intellettuali e di concepirle come una gerarchia molteplice, con cui non il solo intelletto ma tutta la nostra anima comunica nello ascendere verso l'intelligenza totale del divino.

In questo modo egli riteneva anche di potere accogliere le più recenti voci del divino oriente senza violare per questo lo spirito della grecità, nè ricorrere all'infelice e insufficiente privilegio degli ebrei. Ma siffatta visione del divino conduceva Posidonio a

porre per la prima volta nella storia della filosofia il dilemma del monismo o dualismo, e più esattamente quello del monismo o pluralismo:

se questo molteplice mondo di princìpi teologici e morali, se questo mondo dell'intelligenza e delle idee multifarie fosse in realtà il fenomenizzarsi, il moltiplicarsi di un Dio solo, di una verità sola e di un solo spirito come lo stoicismo aveva prospettato, (monismo): ovvero se esso conducesse necessariamente ad ammettere due o più princìpi come era stato sostenuto generalmente dalla filosofia greca dell'età classica (pluralismo).

Dei due princìpi classici della cosmologia greca, l'οὐσία o sostanza, e l'ὑλη o materia, Posidonio sosteneva che essi sono entrambi indeterminati, e che le forme nascono dalla loro unione, ove essi si determinano sempre e soltanto per schema e qualità. La sostanza considerata per sè quindi non differisce dalla materia se non per un principio di riflessione. E il divenire si svolge così solo dagli enti agli enti, per quattro forme di morte e di generazione che corrispondono all'antica dottrina dei quattro elementi, evolvendosi tra l'essere e il non essere, ma non conducono più, nè per la stessa via, al monismo (1).

(1) Cfr. DOX. GRAECI, *Areiou Didymou*, nn. 20, 37.

IV.

In tal modo Posidonio tendeva a ricondurre la filosofia greca verso la forma del pluralismo che essa aveva già più volte incontrato nel suo cammino, ma scartato a beneficio del monismo o del dualismo dialettico. Egli peraltro non negava che la posizione di più forme indipendenti e di più principi non richiedesse l'impostazione di una sintesi tipica, che egli chiamò *συνδεσμός*: questa, come dice il nome, non poteva superare il carattere di un collegamento o nesso formale, che non toccava la forma distinta dei principi collegati. Tale concetto egli applicò particolarmente al dominio scientifico della cultura, nel quale la molteplicità delle cognizioni e delle idee già si presentava come sovrabbondante e pluralistica essa stessa.

Quindi oltre la gerarchia ideale le idee scientifiche richiedevano anche una gerarchia estetica e una gerarchia morale e pratica per mantenersi collegate, e questa ulteriore sistemazione è rappresentata per lui dalle arti e dalla tecnica. In tal maniera Posidonio riassumeva anche nel dominio della metafisica le esigenze dello stoicismo, e della sofistica prima di esso, per la valutazione della tecnica.

Queste dottrine di Posidonio continuarono ad essere sviluppate e sostenute nella Siria e certamente esse ebbero una funzione preminente nella costituzione del sincretismo. E infatti nel secondo secolo

dopo Cristo un altro filosofo di Apamea, Numenio (135-200 circa), rielaborò la stessa dottrina in senso idealistico, con l'intento di risolvere il problema della visione dell'unità e della trinità che era proposta dal cristianesimo.

È chiaro infatti che una filosofia così impostata dava modo alla filosofia ufficiale dell'impero di accogliere e concordare legalmente le varie religioni, precisamente come le concordava moralmente il sincretismo alessandrino. Per Numenio infatti la pluralità delle idee esprime e interpreta non solo la pluralità dei valori morali, ma anche degli dèi che ad essi venivano fatti corrispondere. Egli indagò in questo senso le relazioni dell'antica e media e nuova Accademia con l'aristotelismo.

Quindi, come vediamo che Cicerone espose secondo la dottrina di Posidonio un sistema di doveri di diverso carattere, così Numenio un sistema di idee, in cui riuniva Platone con Pitagora, e quindi dava la massima importanza alla dottrina cosmogonica del *Timeo*.

L'essere è per lui assolutamente incorporeo, sempiterno, immobile, immutabile, sostanziale: il mondo è fenomenico.

Ma la divinità in se stessa è una o molteplice? Il dilemma del monismo o pluralismo si estende così anche al principio divino. Numenio risolveva il problema presentando la teoria che la divinità fosse triplice: e cioè egli poneva un Dio primo, che fosse pensiero puro e sostanza eterna, il bene assoluto di

Platone; un Dio secondo, che si presenta accanto al precedente e che è invece il demiurgo o esecutore delle idee: fra il primo e il secondo passa lo stesso rapporto che il cristianesimo poneva tra il Padre e il Figlio; ma il terzo Dio per Numenio era invece l'anima del mondo, il *συνδεσμός* di Posidonio, il cosmo come organismo che si integra e procede anche da sè stesso: quindi egli sarebbe come un secondo figlio o « il piccolo figlio » della divinità. Tuttavia il secondo e il terzo Dio, il fattore e la fattura, sono uno solo nel concetto, e diversi soltanto dalla realtà apparente, corporea, del mondo stesso rispetto al suo autore. Sopra di questo si risale al Dio puro e padre, sintesi dell'*Unum - bonum* di Platone e dell'Intelletto assoluto di Aristotele.

In tal forma pur rispondendo al quesito dell'unità del divino, egli manteneva coerente la sua concezione pluralistica, perchè per lui l'unità era rappresentata dal principio più eminente ma non imposta a tutti gli altri. Queste reazioni mentali del pensiero greco ai problemi proposti dal cristianesimo derivavano dal platonismo, ma non dalla sua forma accademica o tradizionale bensì da una recente elaborazione di esso che tendeva a trasformarla.

3) Di questo sforzo di elaborazione dottrinale sono documento, dopo le opere di Plutarco (45-125) tese tra Grecia e Oriente a ridur questo sotto le ali dello spirito ellenico, quelle dei primi platonici del secondo secolo: Theone di Smirne, autore di una introduzione matematica alle opere di Platone, in cui

mette in rilievo il valore catartico delle scienze e il loro fine teurgico, che è l'assimilazione dell'uomo a Dio per quanto è possibile; Gaio, autore di uno *Schizzo della filosofia platonica* in nove libri (e, pare oggi, lo stesso autore delle celebri *Institutiones* di diritto romano), che fonde platonismo e stoicismo sulla base della dottrina della οὐσιώσις (proprietà soggettiva) come principio generale dei rapporti etico-giuridici; Albino, autore di un noto *Prologo* ai dialoghi di Platone (e del *Didascalico* delle sentenze peculiari di Platone), che accoglie ampiamente la terminologia e gli schemi aristotelici per collegare i due maggiori filosofi greci con lo stoicismo; Apuleio di Madaura, specialmente nel *De deo Socratis* e *De Platone eiusque dogmate*, *De magia*, *l'Apologia*, *la vita di Apollonio di Tyana*. Essi come altri pensatori contemporanei ci introducono anche nel campo del terzo indirizzo studiato dal Theiler, quello che si propose di risolvere secondo la tradizione il problema filosofico del cristianesimo, e cioè lo gnosticismo. Questo caratterizzò prima di tutto gli scrittori contemporanei del Cristo; in quanto l'urgenza del problema che egli aveva presentato non permetteva ancora di presentare una conciliazione e una sistemazione religiosa, ma domandava in primo luogo l'imposizione di un sistema nuovo. Il primo tentativo importante di questo genere venne fatto in quell'epoca da Filone da Alessandria, ma egli, per quanto sia ampio e diffuso scrittore, in sostanza riunisce semplicemente la filosofia platonica con la tradizione biblica; allo stesso modo dopo di

lui Plutarco nei suoi scritti filosofici cerca di accordare il platonismo con le religioni dell'Asia minore che avevano fatto e facevano parte ancora dello stesso ambiente ellenistico. Tale il « De Iside e Osiride » ; ma anche più importante sotto questo aspetto è la serie dei suoi Simposi.

Mentre il cristianesimo cominciava appena a venire conosciuto in forma concreta e discusso dalla cultura filosofica, sorgeva in Alessandria la setta degli Ofiti, i quali assunsero il nome di gnostici e diedero il nome a questa scuola. I loro primi rappresentanti sembrano essere stati già contemporanei di S. Paolo, ma essi ebbero nel secondo secolo scrittori di carattere personale, ai quali si ricorre ora per la conoscenza di questa dottrina: Basilide, Valentino, Bardesanes, Sanchoniatone e l'autore della *Pistis sophia*, un trattato riassuntivo che ci è stato conservato dalla chiesa d'Abissinia. I gnostici prendono questo nome perchè essi pensano che la soluzione dei problemi della filosofia e della religione stia nella conoscenza posta e svolta sotto forma assoluta, che è senza empirismo o materialismo, senza sofistica, nè eristica, senza scetticismo o criticismo. Una conoscenza così assoluta, priva di dubbi, di incertezze, di scepsi, relegava tutto ciò che vi era di drammatico nel pensiero greco nel campo della coscienza morale. Quella non era scienza per gli gnostici, ma vita vissuta, debolezza e infelicità umana. La stretta elaborazione dei concetti è evidente ad essi come verità pura ma non trasformabile, cioè fissata in un significato intellettuale.

listico anche nei riguardi dei problemi religiosi e morali. Si suole designare tale forma della speculazione come *teosofia*, (e trattati di essa furono da loro composti): e la gnosi è una forma di teosofia in cui la conoscenza assoluta del divino adegua l'umano alla ragione eterna e lo stacca dalla considerazione e dalla servitù dell'esperienza naturale. Quindi per gli gnostici il Cristo era la ragione. Ma come spiegare con una ragione così assoluta il divenire dei mondi, la successione degli avvenimenti, la molteplicità degli dèi? Gli è che alla molteplicità presiedono altre persone divine non meno ideali del Cristo di cui egli rappresenta la figura più eminente; è la ragione appunto che vede assolutamente il loro ordine. Queste persone ideali o ragioni divine analoghe al Cristo prendono il nome di « aiones », perchè ciascuna di esse rappresenta un tempo altrettanto assoluto e un'epoca della realtà: ma tutte discendono e si collegano secondo una storia non meno drammatica e poetica di quella che era stata spezzata da un Dio supremo, che rimane ignoto e superiore così al Cristo come alla conoscenza e non nominabile empiricamente. Così rimane riaffermato nella sua oscurità il problema di Dio, oscurità che era già stata nella coscienza della filosofia greca (come illustrò il Norden nel suo *Agnostos Theos*). Questa oscurità si apprestava ora ad essere illuminata dal neo-platonismo.

4) Un quarto aspetto della preparazione di questo, non considerato dal Theiler, è ancora la riforma dell'aristotelismo operatasi nella seconda metà del se-

condo secolo per opera sia dei maestri di Atene sia degli scienziati. Tra i primi si ricordano Adrasto di Afrodisia (dal 120 d. Cr.), Herminos (160), Alessandro di Damasco, commentatori di Aristotele di indirizzo filologico e scientifico (170), Aristocle di Messina insigne storico della filosofia (170), e infine Alessandro di Afrodisia, che presiedette al Peripato dal 196 al 211, sotto l'impero dei Severi, e lasciò alla posterità i suoi grandiosi commentari della metafisica e della logica di Aristotile, e le sue proprie dottrine *de anima*, *de fato*, *de mixtione*, le sue questioni dialettiche sui temi classici della fisica e dell'etica, la sua celebre negazione dell'immortalità dell'anima individuale in favore dell'universalità della ragione. Tra gli scienziati emergono Claudio Tolomeo (fl. 160) e Claudio Galeno (129-199): che ridussero l'aristotelismo scientifico, l'uno nelle discipline fisico-matematiche e astronomiche, l'altro nelle discipline mediche e naturalistiche e meteorologiche, alla forma più rigorosa e più aggiornata tecnicamente che fosse consentita dai progressi dell'indagine e della riflessione: Tolomeo riformando la meccanica razionale secondo la distinzione dell'assoluto e del relativo, Galeno perfezionando la medicina secondo i principi dell'esperienza e della logica. Senonchè tale duplice evolversi, in senso metafisico e in senso scientifico, dell'aristotelismo puro, non bastava a reggere, pur con la sua rigidità sistematica, l'esigenza dei due dogmatismi intesi a contestarsi il mondo classico, quello dell'impero e quello del cristianesimo. Il dogma dell'impero

aveva assunto forma giuridica con Adriano, forma filosofica con Marco Aurelio ; allo stoicismo platonizzante del quale conviene ancora accostare l' opera di altri suoi contemporanei : Nicostrato (fl. 160-170), avversario degli aristotelici ; Attico (ca. 176), critico così dell' aristotelismo come dell' eclettismo ; Celso, che pubblicò nel 179 il suo Ἀληθῆς λόγος contro i Cristiani, combattuto per parte di essi da Origene, dove è sostenuto il carattere immortale di ogni creazione divina e negato l' antropocentrismo in nome del dualismo e della trascendenza ; infine Severo, il commentatore romano del *Timeo* di Platone, che ripropone la dottrina dello spirito universale (e del mondo e del tempo) come sintesi del principio soprasensibile e indivisibile dell' unità che è tutto, ed è il vero « sé » suprema categoria, e del principio divisibile e sensibile dell' alterità, che è la realtà estesa (1).

Ma il dogma dell' impero era già sconcolato dalla sua stessa trascendenza e dal suo ritrovarsi inattuale nella stessa divinità, quindi obbligato continuamente a riformarsi come le stesse scuole neo-platoniche. Mentre era ancora inteso a definirsi il dogma della Chiesa cristiana : ed esso domandava non meno insistentemente altra sistemazione delle dottrine classiche, riconciliabile con il pensiero evangelico. Gli apologeti del III secolo cercano concordemente una filosofia sicura e salutare (Giustino), fondata sulla distinzione del λόγος divino e del λόγος umano e sulla

(1) UEBERWEG · PRÄCHTER, 12^a ediz. 1926, §§ 70-71.

loro unione mediatrice nel Cristo; una conoscenza chiara e certa nell'illuminazione che così ci è data dalla ragione di Dio (Atenagora); lo sviluppo della dottrina della creazione assoluta, e quindi anche della pura materia, e della conoscenza di un Dio invisibile dalle sue opere visibili (Taziano); la critica dello gnosticismo con Ireneo (140-202) e Ippolito (m. 235|7), che lo respingono nell'ellenismo e nell'orientalismo e ne traggono motivo di provare i limiti della conoscenza umana. Tertulliano (160-220 ca.) nega il valore integrale della sapienza greca, propugna il realismo teoretico della conoscenza, sostiene la precedenza della fede all'intelletto; ma la maggior corrente dei padri della Chiesa inclina a trovare una dottrina preferibile, per fondare la filosofia, nel platonismo e nello stoicismo. Tale soprattutto il caso di Clemente di Alessandria (150-216 ca.) il capo della scuola cristiana Alessandrina, autore del *Paedagogus* e degli *Stromateis*, il quale considera la filosofia come educazione della giustizia naturale e civile, e come sostegno necessario della fede per spianarle la via alla conoscenza di Dio. Egli contrappone allo gnosticismo l'ideale del gnostico cristiano, che riesce a realizzare l'immanenza corporea del divino e, superando i limiti dello spazio e del tempo, a intuire l'essenza di Dio stesso nella sua specie eterna (1).

(1) UEBERWEG - BAUMGARTNER, 10^a ediz. 1915, §§ 8-11 e 13.



B.

La vita e l'opera di Plotino.

V.

Le basi e l'esigenza del neoplatonismo erano dunque poste all'inizio del terzo secolo sia dai grandi maestri delle scuole Alessandrine sia dalla elaborazione del platonismo che si era maturata in vista di tale rinnovamento e della quale raccoglieremo via via altre notizie; ma perchè il neoplatonismo prendesse forma, realtà, sostanza occorreva l'opera di un genio costruttore e creatore; questo fu Plotino.

I biografi assegnano come sua città natale Licopoli o altrimenti Licon in Egitto: ma dalla biografia appare che egli visse in taluna delle oasi vicine, molto probabilmente dove si manteneva la guardia legionaria. Fino ai diciotto anni Plotino visse come un giovanetto di rustica famiglia e d'indole ancora non molto robusta. Era nato nel 203-204 o al più tardi 205-206 sotto Settimio Severo. L'erompere della gioventù, sui diciott'anni, gli fece sentire il vivo de-

siderio di una vita forte e saggia, ma noi sappiamo che egli comparì alla scuola di Ammonio in Alessandria soltanto dieci anni dopo. Nel frattempo egli raccontava d'aver seguito come attraverso un itinerario spirituale l'insegnamento dei gimnosofisti. L'Egitto era pieno appunto di maestri che si ritiravano in campagna o addirittura in deserti a curare la meditazione religiosa. Essi prendevano il nome di monaci, se erano cristiani, e di gimnosofisti se erano tradizionalisti. Quest'ultimi imitavano già il tipo dei monaci indiani, la conoscenza delle cui dottrine era allora il problema più difficile; ed essi erano stati chiamati dagli storici con quello stesso nome, per designare quella forma di ascesi, da essi predicata, che noi oggi chiamiamo fachirismo, e che secondo i Greci era fondata sopra una ascesi ginnastica diretta a coltivare quelle fibre dell'organismo che giovano all'esercizio della scienza. Tali maestri professavano delle dottrine di carattere stoico o cinico, ma è certo che l'insufficienza di esse dal punto di vista dottrinale rimandò Plotino dall'uno all'altro fino alla scuola Aristotelica del Serapeo in Alessandria, e da questa all'insegnamento personale di Ammonio, che lo innamorò di Platone. Plotino rimase allora alla sua scuola altri dieci anni, fino al 241-242, che erano anche gli ultimi dell'insegnamento di Ammonio: e venne da lui scelto come proprio continuatore filosofico, mentre la scolarchia o direzione della scuola di Alessandria doveva restare ad Olimpico.

Nella tradizione delle scuole filosofiche i disce-

poli non soltanto studiavano le dottrine dei maestri antichi ma ne assumevano il carattere. Plotino scelse quello dello stesso Platone; ma quando ebbe assorbito e meditato tutto ciò che egli poteva insegnare in Alessandria, pensò di estendere la sua ricerca ancora giovanile nel mondo Persiano, perchè questo proprio in quegli anni era stato ringiovanito dai Sassanidi e questi non solo avevano immediatamente ricominciato a minacciare il mondo greco-romano, rimesso così alla lunga e penosa storia delle guerre contro i Parti, ma avevano anche rinfrescato la critica e le pretese degli orientali verso la filosofia antica (1).

Nel 242 a primavera partì per una spedizione contro di essi l'Imperatore Gordiano III, e Plotino si trasformò in un nuovo Senofonte, forse per l'esempio di Arriano. La campagna ebbe esito poco fortunato; l'esercito si dovette suddividere in colonne troppo piccole, e queste dovettero ripiegare di fronte a un nemico che poteva mantenere l'unità delle sue forze. Quella di cui faceva parte Plotino si sciolse ed egli attraverso una ritirata penosissima si ritirò in Antiochia. Ma egli intanto si era fatto notare come filosofo presso l'ambiente del pretorio e quindi fu invitato a trasferirsi a Roma (243), dove facendosi prima conoscere come conferenziere, venne introdotto

(1) Aristocle denuncia la tesi che Socrate e Platone fossero proceduti nelle loro ricerche filosofiche interrogando un Indiano (MULLACH, *Fr. Ph. Gr.* III, 206-7).

dall'Imperatore Gallieno nella università di Roma, mentre Olimpio succedeva ad Ammonio in quella di Alessandria. Egli Plotino si acquistò in breve tempo una celebrità non inferiore a quella del suo maestro, e che durò ininterrotta 26 anni, quanto il suo insegnamento. L'università di Roma con l'ambiente filosofico che la circondava era stata istituita organicamente da Vespasiano e sistematicamente da Adriano. Essa per altro aveva un carattere diverso da quella di Alessandria o di Atene, vale a dire che vi avevano il primo posto da un lato la giurisprudenza e l'oratoria secondo la tradizione romana, dall'altro le scienze empiriche e tecniche come la medicina, scienze naturali, architettura e affini. Quindi la filosofia prevalente, e anche insegnata, era quella della nuova Accademia, cioè di Arcesilao e Carneade e di Cicerone stesso secondo i suoi « Accademici », perchè questa forma della dottrina platonica aveva concesso largamente all'empirismo e al probabilismo, cioè ai metodi suggeriti dalla tradizione oratoria e dalla tendenza scientifica degli antichi. Anzi si era formata intorno a questo ambiente nei primi secoli dell'impero addirittura una scuola empiristica, i cosiddetti empirici antichi, i quali studiavano accuratamente la logica dell'osservazione o semiotica, la logica dell'intuizione o canonica, ma erano di tendenza scettica rispetto alla logica metafisica. Tale il maestro della medicina romana Aulo Cornelio Celso (fiorito sotto Tiberio), tali i trattati scolastici del II secolo che ci sono pervenuti attraverso una varia tradizione profes-

sionale e che sono stati recentemente studiati dal Deichgräber nella sua raccolta dei frammenti della scuola empirica greca; tale l'opera storico-critica di Sesto Empirico (150-200 ca.), l'autore delle note esposizioni dottrinali dello scetticismo classico (*Schizzi Pirroniani, Contro i dogmatici, Contro i matematici*), e del suo discepolo Saturnino. Lo stoicismo era invece fiorito in Roma come filosofia di corte, specialmente per opera di Marco Aurelio e dei suoi maestri Giunio Rustico, Apollonio, Sesto di Cheronea. L'aristotelismo era stato riconosciuto nella personalità di Claudio Galeno, il quale come medico aveva dovuto seguire Marco Aurelio nelle sue campagne.

Plotino si dedicò al compito metodico di trasformare l'indirizzo degli studi in modo che corrispondesse alla grandezza dell'impero ed ai suoi problemi attuali. E per questo ricominciò da Platone e dall'interpretazione di Platone; propose invece come materia di studio e di discussione Aristotile e il suo metodo. Quando Gallieno, che come Cesare lo aveva riconosciuto, salì al potere supremo, egli ebbe anche l'autorità e il carattere di maestro ufficiale della filosofia dell'impero. L'imperatrice Salonina, emula non incerta di Julia Domna, si assunse il compito di promuovere questa filosofia conforme allo spirito dell'impero anche nella società. Plotino d'altra parte diede al suo insegnamento il carattere giuridico di un processo di Platone, delle sue idee, del valore della sua opera e anche della forma dei suoi scritti. Questo processo di corte egli portò tanto avanti che riuscì

ad eccitare un certo movimento per tentare l'esperienza della città ideale platonica e presentò a questo scopo un progetto di una istituzione di una città vera e propria, Platonopoli, nella Campania. E questo per due motivi: l'uno, per la ricostruzione delle città distrutte dal Vesuvio e che erano state sedi famose degli insegnamenti filosofici; l'altro, per sostituire anche sul luogo quell'epicureismo che era stato introdotto in Roma appunto dalla Campania e che ha lasciato a noi larghi documenti di sè nei papiri ercolanensi. Esso era stato la causa dell'indirizzo empirico-scettico che Plotino voleva eliminare, perchè appunto la logica di Epicuro, con derivazione da Democrito, era fondata sulla teoria o canonica dell'intuizione, cioè sull'empirismo.

Plotino ebbe incoraggiamenti autorevoli e riuscì anche a riunire in Campania, in certi terreni che erano stati offerti dal suo discepolo Zethos, una villeggiatura filosofica di suoi seguaci. Ma la grandiosità del progetto non permise nemmeno a lui, come neppure a Platone, di scendere a una maggiore attuazione pratica. Nel 262 egli però aveva acquistato un grande discepolo: Porfirio, e questi con Amelio ed Eustochio aveva potuto raccogliere e pubblicare gli scritti del maestro come risultato delle sue lezioni. Nel 267 l'imperatore Gallieno venne a mancare: gli succedeva Claudio II. Nel primo anno di impero di Claudio II, Plotino mandò Porfirio in Sicilia, a studiare la storia dei tentativi di Platone presso Dionisio di Siracusa. Ma la sua salute andava declinando, perchè da

molti anni egli resisteva a una grave malattia epatica che aveva contratto probabilmente nei suoi servizi militari. Nel secondo anno si recò in Campania nella villa di Zethos a vedere quanto aveva potuto realizzare dei suoi progetti, e quindi morì all'età di 67 anni. Le fonti per la sua vita sono costituite dalla vita che ne scrisse Porfirio, la quale sta premessa alla collezione delle opere del maestro da lui curata, che porta il nome di *Enneadi*.

Altre notizie ci danno Eunapio nelle « Vite dei sofisti », Suida e altri lessicografi e gli scrittori siriaci ; esse si trovano raccolte nell'opera di Joseph Bidez, intitolata « Vie de Porphyre », che rappresenta lo studio più importante su questi argomenti.

VI.

Diremo brevemente della figura o prosopopea di Plotino, dei suoi discepoli e corrispondenti delle sue opere e della letteratura che lo riguarda. Pochi tratti essenziali di carattere intimo sono aggiunti, dalla tradizione e da Porfirio, a quelli che abbiamo esposto riguardo alla vita esteriore del filosofo, perchè egli era tutto anima e questa rivelava soltanto attraverso l'insegnamento. Amelio, il più intimo e più confidente dei suoi discepoli, gli propose una volta di lasciarsi fare il ritratto, ma egli non lo permise al pittore se non sotto forma di un disegno istantaneo fatto con l'aiuto degli specchi, perchè, egli disse, la pittura non

può cogliere la profondità dello spirito: ed egli era tutto anima (1).

Fu visitato da un alto sacerdote della sua patria che lo invitò a presentargli il suo demone, e questo demone apparve. Egli era di carattere così trascendente, di esperienza psicologica così fuori del comune che molti credettero che fosse il Cristo, e il sacerdote ammise che certamente era un Dio. Plotino per altro non mancava di impiegare il suo ingegno nella vita pratica. Egli era assai apprezzato nel pretorio per le sue qualità militari e psicologiche, e si vantava che riuscisse a percepire i ladri alla vista; ma se la sua figura restava così in un atteggiamento assai riservato, era ampio l'ambiente delle sue relazioni spirituali. Tuttavia fra i nominativi di queste bisogna fare una cernita, perchè il simbolismo di quell'epoca usava indicare con nomi metaforici anche dei personaggi di figura di cui gli uomini illustri si circondavano come di statue. Certamente sono da ricordare come persone distinte: Amelio Gentiliano di Toscana detto anche Amerio (italiano), il medico Alessandro Eustochio, che curò una edizione delle opere di Plotino; Zethos, genero di un altro discepolo di Ammonio, Teodosio; Castricio Firmo di Minturno, Marcello Oronzio, Porfirio di Tiro, Probo di Pachino, per realizzare la corrispondenza col quale egli mandò Porfirio in Sicilia, Amphiclea sposa di Aristone di Giamblico, Polemone

(1) Pittore e filosofo insieme era stato Diogneto, maestro di Marco Aurelio.

filosofo che seguì la sua scuola, e i suoi emuli e critici: Cassio Longino e Olimpio di Alessandria.

Nelle sue lezioni egli amava citare o usare come autore di studio alcuni filosofi di epoca più recente, tra quelli da noi considerati come suoi precursori: tra i platonici Severo ed Eubulo, in allora scolarca dell'Accademia di Atene; tra gli aristotelici Adrasto e Aspasio, per l'esattezza dei loro commenti; tra i platonici stoicizzanti Gaio e Attico, l'uno e l'altro connessi con la storia della giurisprudenza.

Dei classici amava, come appare dai suoi scritti, soprattutto Platone, gli Stoici, e la *Metafisica* di Aristotile.

Tra i cristiani di aperta professione egli ebbe seguaci specialmente: Alessandro di Libia e Demostrato di Lidia. Tra gli gnostici quel gruppo che tentando la fusione delle dottrine di Zoroastro con la tradizione ellenica e con il cristianesimo, ispirò in questo stesso periodo Mani e il manicheismo.

Egli naturalmente citava e interpretava nelle sue lezioni soprattutto Ammonio, ma qui si delineava una divergenza essenziale tra lui e gli altri discepoli, della quale abbiamo notizia ma non conosciamo interamente i testi. L'opinione dei più è che la divergenza si riferisse alla interpretazione del cristianesimo, e questa opinione venne seguita appunto dal maggiore biografo, Porfirio, perchè egli ebbe in qualche periodo della sua vita un'atteggiamento avverso al cristianesimo e intende riconoscerlo interamente anche in Plotino; ma i dati di cui disponiamo ci conducono ad altra

opinione. Poichè alla tesi di Longino, che le idee sono fuori dell'intelletto (cfr. cap. II) si opponeva nettamente la tesi di Plotino, che le idee non sono fuori dell'intelletto (*Enn.* V, 5).

Così Plotino diceva di Longino che egli era filologo non filosofo; questo giudizio tuttavia non doveva essere dispregiativo, perchè dopo la morte di lui Longino scrive a Porfirio chiedendogli alcune opere di Plotino che gli mancavano, e rilevando che egli ammirava lo stile di Plotino nonostante le loro discussioni: vale a dire che queste erano molto probabilmente connesse al problema della forma letteraria diversa, se filologica o filosofica. Dopo di che Longino scrisse un trattato indirizzato a Marcello, contro Plotino e Gentiliano Amelio, intorno al *telos*.

Questo argomento, cioè la valutazione logica del finalismo platonico-aristotelico, doveva essere stato dunque il contenuto delle loro polemiche; e in occasione della pubblica lettura del *De principiis* e del *Philarchicòs* di Longino, una disputa aperta ebbe Plotino con Origene, il neoplatonico. In ogni modo si dovrebbe escludere che questa discussione fosse con Origene il cristiano, che conobbe altrimenti per via polemica; perchè la tesi sostenuta dall'emulo di Plotino fu questa: se chi parla sappia che parla a persone le quali sanno già ciò che egli sta per dire. Questa discussione ricorda quella dell'*Eutidemo* di Platone: se impara chi sa o chi non sa; ma appare ridotta a dimostrare la comunione degli spiriti per la loro identità mentale e logica.

Di Plotino si conservano 54 scritti di carattere monografico, che nel loro insieme espongono in varia misura la totalità del suo sistema. Dato che l'altra edizione sincrona di Eustochio andò perduta, e così quella curata più tardi da Proclo, noi ci dobbiamo servire esclusivamente di Porfirio. Egli dice di avere seguito l'esempio di Apollodoro (il retore), che aveva raccolto sistematicamente le commedie di Epicarmo in 10 tomi, e di Andronico di Rodi, famoso editore delle opere complete di Aristotile e Teofrasto. Egli raggruppò quindi gli scritti di Plotino in sei libri che chiamò *Enneadi*, perchè ciascuno composto di nove trattati, distribuiti secondo un ordine sistematico, che dispone prima l'etica, poi la fisica e poi la logica. Quindi la prima *Enneade* comprende le cose più attinenti all'etica, la seconda la fisica generale, la terza le teorie cosmologiche, la quarta la teoria psicologica, la quinta tratta « dell'Uno », cioè la dottrina metafisica dell'intelletto divino o noologia, la sesta gli argomenti relativi agli universali, agli esseri, ai numeri, alle idee in senso logico. Queste sezioni si raggruppano ancora secondo Porfirio, in questo modo: un primo gruppo comprende la prima, la seconda, la terza, cioè l'etica e la fisica propria; un secondo comprende la quarta e la quinta, cioè la psicologia e l'ideologia; e il terzo comprende la sesta *Enneade*, cioè la logica propria. Questa forma in cui si presentano le *Enneadi* dipende dunque dalla preferenza sistematica di Porfirio e dalla moda neopitagorica di quei tempi fondata sugli ordini numerici. Ma non corrisponde, come egli stesso ci fa

conoscere, nè all'ordine cronologico della composizione (da lui premesso), nè al carattere metodico degli scritti di Plotino, e nemmeno al suo proprio sistema, bensì appunto alla polemica rivolta contro gli epicurei. Quindi lo studio della filosofia di Plotino ne esige il riordinamento, e secondo il metodo e secondo la cronologia. Quest'ultima, come è data da Porfirio, distribuisce invece i 54 saggi in tre periodi :

a) saggi pubblicati dal 253 al 262, anno in cui egli si aggiunse alla scuola, e che sono ventuno di numero ;

b) saggi composti durante la sua presenza nella scuola dal 262-3 al 266-7, in numero di ventiquattro, dei quali i primi quattro redatti interamente dal maestro ;

c) saggi inviatigli da Plotino durante il suo viaggio in Sicilia, cinque nel 267-8, primo anno dell'impero di Claudio II, e quattro nel 268-9, poco prima di morire : nove in tutto.

Invece l'ordinamento dell'edizione porfiriana non è cronologico ma sistematico, e riunisce nello stesso libro saggi dei vari periodi. Ora il sistema che ci viene così presentato non corrisponde certamente a quello di Plotino. Esso sembrerebbe piuttosto mettere in evidenza lo sforzo polemico da lui svolto, e altrimenti sottinteso, contro l'epicureismo e in continuazione scolastica dello stoicismo : ma in entrambe queste scuole l'ordinamento della filosofia era secondo la serie : logica (canonica ; dialettica), fisica (e metafisica, psicologia), etica. Qui invece si comincierebbe con il

trattare l'etica sul fondamento dell'antropologia e dell'estetica, anzichè della psicologia; la fisica è trattata come conseguente all'etica; la psicologia introduce alla logica e in questa, con la dottrina dell'Uno, culmina il sistema proposto, riconducendo all'etica per l'identificazione dell'Uno stesso col sommo Bene. Ciò corrisponde a un giudizio storico, l'autogiudizio della filosofia greca che nel periodo ellenistico-romano aveva rovesciato il suo interesse fondamentale dalle discipline teoretiche nelle etiche e pragmatiche: e ne trarrebbe la conseguenza che tale rovesciamento riconduce a esaltare nuovamente la logica, come poi avviene infatti negli inizi della scolastica medioevale. Ma a noi pare che letterariamente o didatticamente corrisponda prima di tutto al $\pi\acute{\iota}\nu\alpha\kappa\acute{\iota}$, tabella programmatica degli argomenti in uso nelle scuole pubbliche di quei tempi, del quale si aveva anche una redazione esplicita nella *Cebetis Tabula* (periodo dei Cesari), dove appunto è proposta la dottrina della pratica come base delle teoretiche. L'adozione di tale ordine da parte di Porfirio è dunque tanto regolamentare quanto storiografica, per il suo tempo: ma essa ci rinvia appunto a esaminare il pensiero di Plotino nella sua originalità.

VII.

Il testo delle *Enneadi* è giunto a noi attraverso una tradizione manoscritta, di cui si conservano soltanto codici più recenti del sec. XII. I più importanti

sono due codici medicei (del XIII e del XIV sec.) e uno del XII secolo nella biblioteca Marciana di Venezia. Oltre di che noi abbiamo qualche citazione di Plotino nelle opere dei suoi discepoli. Nel 1492 uscì a Firenze la traduzione latina delle Enneadi, opera insigne di Marsilio Ficino e da lui commentata (1). Questa traduzione si trova più volte ristampata nel Rinascimento sia da sola sia insieme al testo greco, che venne pubblicato a Basilea (1580) in una edizione assai scorretta o piuttosto infelice, ma di cui si è adottata ancora adesso la divisione delle pagine. La prima edizione di carattere critico uscì nel 1835 a Oxford per cura del Creuzer e del Mosheim. Questa è ristampata a Parigi nel 1855, dal Didot. La filologia germanica ci ha dato tre edizioni: 1) Kirchoff 1856, Lipsia; 2) Müller, Berlino 1878-80, e contemporaneamente la traduzione in tedesco per opera dello stesso Müller; 3) Volkmann, Lipsia 1884. Questa è la migliore, ma si attiene rigidamente al testo di Porfirio.

Una scelta di Enneadi tradotte fu pubblicata a Jena nel 1905; traduzioni parziali in inglese raccolte nel 1895 e 1898. Traduzione francese con note del Bouillet, Parigi, 1857-60. Testo greco e traduzione

(1) V. nota al termine di questo paragrafo. L'edizione si trova ristampata nel 1540 (ad Saligniaci apud Jo. Soterem), nel 1562 e nel 1580 (Basiliae apud Th. Guarinum, et P. Perna typ.; et apud P. Perna). Nel 1580 col testo greco a fronte (ivi). La versione è pure ristampata, con revisione, a fronte del testo greco dal Creuzer e Mosheim (Oxford, 1835; Paris, Didot, 1855).

francese di E. Bréhier nella collezione Budé, 6 vol. (1924-1938). Traduzione tedesca di R. Harder (nell'ordine cronologico), Lipsia, 1930-1937, in 5 voll.

La bibliografia essenziale sull'argomento dopo i primi storici che abbiamo accennato è rappresentata dalle storie dell'epoca e delle scuole alessandrine e patristiche, e dalle storie della filosofia, che stanno intorno a quella dello Zeller, e della logica antica (vedi il Prantl, vol. I; oltre a cui ricordiamo Michele Losacco, « Storia della dialettica », I). Gli studi monografici su Plotino riguardano in parte il neoplatonismo in generale e in parte la dottrina specifica. I più importanti sono: del Richter, studi neoplatonici, Halle 1864; del Gercke, 1886, sulle fonti del neoplatonismo; del Travaglio, su l'estetica degli alessandrini, Torino, Accademia, 1912; del Whittaker, *I neoplatonici*, Cambridge, 1918; Guntker, « Il problema della teodicea nel neoplatonismo », Lipsia, 1906; Berthélot, *Evolutionnisme et Platonisme*, Parigi 1908; Covotti, *La cosmogonia plotiniana*, Roma 1895 (Lincei); e *Il Cosmos Noetòs di Plotino* (Riv. di Filosofia, XII), saggi ora ristampati nel volume *Da Aristotele ai Bizantini* (Napoli 1935); Travaglio, *La vera conoscenza secondo Plotino*, Torino, Accademia, 1911; Drews, « Plotino e il tramonto del mondo antico », Jena 1907; Guthrie, *Plotino*, Chicago 1909. Studi monografici in serie sulle Enneadi sono stati pubblicati dal Von Kleist, 1878-86, da H. F. Müller dal 1867 al 1920, e altri.

Recenti opere d'insieme sono soltanto queste: W. R. Inge, « La filosofia di Plotino », New York 1918;

Max Wundt, *Plotino*, studi della storia del neoplatonismo, vol. I, Lipsia 1919; l'opera fra tutte più riuscita del Heidemann: *Plotino*, Lipsia 1921; E. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, Paris 1928; W. Theiler, cit.

Tra i saggi italiani notiamo: Em. Morselli, *Plotino*, (Milano, Athena); C. Carbonara, *La filosofia di Plotino*, I (Napoli, Perrella, 1938-39); brevi antologie plotiniane: *Dio*, a cura di A. Banfi (Torino, Paravia); *Le vie del ritorno*, a cura di G. Faggin (Lanciano, Carabba, 1939), con bibliografia (è in corso la traduzione completa).

Il testo stesso delle Enneadi, considerato intrinsecamente, è stato letto e riprodotto fino a oggi nella forma in cui ce lo ha lasciato e presentato Porfirio. Egli per altro dà in proposito i seguenti chiarimenti: che Plotino da principio aveva osservato un accordo avuto con Erennio e Origene neoplatonico, di non mettere per iscritto nulla delle dottrine di Ammonio, perchè queste erano di carattere esoterico o intimo alla scuola. Poi avvenne che gli altri due colleghi per varie ragioni si risolsero a pubblicare alcune monografie e che probabilmente con l'imperatore Gallieno nel 253 cominciò un regime più illuminato. Allora Plotino permise ad Amelio di iniziare la raccolta di appunti delle sue lezioni come quelli che aveva fatto per la scuola di Numenio di Apamea e specialmente di Lisimaco, « scolii » che giunsero così sino a 100 libri; e cominciò a presentare scritti organici su argomenti fondamentali, o κεφάλαια, a cui aggiungendo gli appunti correlativi veniva formata e pubblicata,

ma in poche copie, l'edizione dei suoi trattati. Quando si aggiunse Porfirio, nel 262-63, questi e Amelio lo pregarono di scrivere alcuni libri di proposito: ed essi sono quelli che occupano i numeri dal 22° al 25° nella serie cronologica data da Porfirio e trattano della universalità dell'essere e del divenire, del carattere metalogico dell'essenza dell'essere, e dei rapporti tra potenza e atto. Essi quindi devono servire di fondamento per considerare il testo degli altri. Inoltre nella lettura delle *Enneadi*, ci avverte Porfirio, bisogna distinguere i *capitoli* composti dell'autore (1) e le aggiunte tolte dalle lezioni (*epicheremi*): oltre a taluni suoi commentari (*hypomnemata*). Egli dispose le fonti nello stesso ordine degli argomenti e con numerazione continua; ma la distinzione nello stile è abbastanza agevole perchè l'epichereima è una tipica specie di sillogismo, scelta per fissare analiticamente in iscuola il suo pensiero e ciò nella forma interrogativa (che cosa è la sostanza? ecc.). Del resto anche vari dialoghi platonici si sa che erano stati tramandati dalla scuola accademica in modo analogo, e così per le opere di Aristotile.

Nella ripartizione delle *Enneadi* secondo il sistema da lui adottato Porfirio unì e frammischìò, come s'è detto, trattati del I, del II e del III periodo;

(1) Un altro autore del tempo, Theodas di Laodicea (fl. 125), aveva scritto un'opera di medicina empirica così intitolata, e che venne commentata da Galeno e dal medico empirico Teodosio (ca. 200 d. Cr.: *skeptikà kephálaia*).

ma di questo non gli si può fare stretta osservazione, perchè Plotino appare svolgere nei vari periodi della sua attività letteraria gli stessi argomenti, e quindi essere più conveniente confrontare gli svolgimenti dal punto di vista sistematico. Per conseguire questo occorre riformare l'ordine porfiriano, e non abbandonarlo. È probabile infatti che Plotino entrasse nell'agone dei maestri di filosofia con un sistema interamente compiuto nelle sue linee fondamentali, e quindi lo svolgesse più volte nell'insegnamento fino ad averne esaurito i problemi.

Vediamo appunto che nel primo periodo della sua attività egli alterna ad uno ad uno saggi psicologici e saggi logico-metafisici, finchè nel 21°, che rimane a sè, affronta il problema di Severo, la relazione dell'indivisibile e del divisibile nella sostanza dell'anima.

Nel secondo periodo scrive invece, o detta, serie di saggi organicamente connessi: sulla metafisica dell'essere (22-25), sulla psicologia sostanzialistica (26-29), sulla gnoseologia (30-33; cfr. Harder, in *Hermes* 71, 1926), sui temi del neo-pitagorismo (34-37); sull'ideologia (38-41), sull'ontologia (42-45). E così i due distinti gruppi del terzo periodo trattano dell'etica (46-50) e dell'antropologia (51-54). Il procedere dalle questioni psicologiche alle posizioni ontologiche era dunque per Plotino essenziale.

Considerando poi la sua opera nell'insieme vi si vede emergere come filo conduttore non altra dialettica che quella da lui stesso elaborata e proposta (nel-

l' *Enn.* I, 3): la quale, rassomigliando all' amore e alla musica, pone il cominciamento della filosofia nella mente stessa, in quanto ha di più puro e di più nobile, cioè l' amore della verità nella sua assolutezza, generato dal procedere del pensiero oltre le cognizioni sensibili e appunto verso la passione del Bene, che è l' idea. Volendo quindi rispondere qui, in primo luogo e soprattutto, all' esigenza di una valutazione sistematica del pensiero di Plotino, conviene prendere le mosse da quanto di più maturo e insieme più elementare e classicamente platonico egli ci propose secondo il suo metodo: cioè dalla teoria dell' *eros* (III, 5: saggio 49^o, 268 d. Cr.), che rispecchia il culmine della ricerca estetica iniziata nel 253 con il primo saggio περί τοῦ καλοῦ (I, 6).

Noi per esporre la filosofia di Plotino nel suo insieme scegliamo così per entrare, i trattati IV e V del III libro delle *Enneadi*, i quali trattano del demone e dell' *eros*, e corrispondono al punto di partenza logico del suo sistema nel primo e nell' ultimo periodo: e continueremo secondo la pura dialettica, insieme con la successione di argomenti proposta da Porfirio stesso, fino a ritrovare anche il punto di partenza di quest' ultimo, quale proprio della dialettica consequenziaria o empirica, ma essenzialmente seguendo invece il sistema proprio di Plotino. Gli storici della filosofia hanno seguito in questa esposizione sia il metodo proposto dallo Zeler che procede dall' uno ideale alla dottrina dell' anima e a quella del mondo, sia quello del Fouillée (nel III vol. della sua

opera su *Platone*) che procede per via ascensiva: mondo, anima, idea, intelligenza, il bene che è l'uno. La nostra esposizione invece, con maggiore conformità al pensiero di Plotino e dei suoi discepoli e pure tenendo il massimo conto dell'ordinamento porfiriano per il suo carattere dialettico, segue il cammino proposto dalla psicologia, dalla metafisica, dalla logica, dall'etica e dalla cosmologia: cioè riconosce in Plotino lo svolgimento della filosofia dalla soggettività dell'esperienza, o dalla vera antropologia, anzichè da quella apparente con cui comincia, forse in via di allusione, il testo di Porfirio (*Enn. I, I τὶ τὸ ζῶον καὶ τίς ὁ ἀνθρώπος*).

NOTA SULLA VERSIONE DEL FICINO

Nella R. Biblioteca dell'Università di Catania si conserva un pregevole esemplare della versione del Ficino, nella edizione seriore del 1562; che merita di essere descritta (cfr. G. SAITTA, *Marsilio Ficino*, p. 30; e il KRISTELLER, *Supplementum Ficinianum*, (Firenze, Olschki, 1937):

- Plotini divini illius e platonica familia philosophi. *De rebus philosophicis libri LIIII, in Enneades sex dis — tributi, a —*
 — *Marsilio Ficino Florentino e Grae - ca Lingua in Latinam versi, et ab eodem doctissimis commentariis illis - tratis, omnibus cum graeco exemplari collatis et diligenter castigatis.*

Accessit index rerum et verborum huius operis memorabilium perquam copiosus. Basileae, Per Thomam Guarinum MDLXII (in-folio).

Dalla dedicatoria - « Illustrissimo ac sapientissimo principi Cosmo Medici Florentiarum Duci Petrus Perna Basil. Typographus, S. P. D. » - si rileva (p. 2) che: « dedimus operam, primum, ut cum Graeco, eoque pervetusto codice conferretur. Hanc autem operam praestitit nobis Dominicus Monthesaurus Veronensis medicinae ac philosophiae peritissimus

et scientissimus, qui arte non paucos locos antea corruptos restituit, ac diminutos explevit » (Basileae, Kal. Martiis MDLIX).

Il Ficino nella epistola introduttiva dichiara di considerare Plotino come interprete del divino Platone nella forma della filosofia esoterica dell'Accademia, quale non era stata comunicata nei dialoghi di lui: e con tale intonazione sono composti i comentarii da lui premessi alle singole trattazioni e anche i sommari dei capitoli della traduzione. Per stendere questa egli dice di essersi valso delle edizioni di Porfirio, di Eustochio e di Proclo: ma per queste due ultime non possiamo oggi più sapere di quali manoscritti si sia servito, stato che il Mediceo (A) 87, 3 del XIII secolo di cui egli si valse e che reca le sue correzioni e congetture, e l'altro Mediceo (B) 85, 15 del XIV secolo rispecchiano la tradizione porfiriana, sia pure variamente contaminata e ad essa si riferiscono i particolari della sua revisione del testo. Tuttavia, con i Mss., egli avverte al lib. IV, cap. 4, 1-29 (p. 217 *recto*): « Hactenus in commentariis Eustochii secundus de anima, atque hic incipit tertius: in commentariis vero Porphyrii quae sequuntur, septimo coniuncta sunt ». Vale a dire che l'edizione di Eustochio differiva da quella di Porfirio, almeno nella sezione della psicologia, per una diversa partizione dei saggi: e forse non ne rispettava in genere lo schema letterario, quale Porfirio aveva ricavato dalla loro cronologia, per preferire di mettere in rilievo lo schema scientifico.

Ma più importante è quanto viene annotato (dal Montesauero) a p. 203 *verso*: che mancano nel testo greco, e per avventura sono di Marsilio, le parole seguenti, da lui inserite ad IV, 3°, §. 28 (27 dell'edizione Creuzer), in principio: « Utranque sempiternam esse [sc. animam], ac post obitum posse rationalem esse apud deos, et interim irrationalem, quae est eius idolum apud homines, et hanc reminisci rerum in hac vita gestarum, plurimum quidem passionum suarum, minus autem rerum ad rationalem pertinentium. Item in homine, non dico temperato sed continente vel incontinente, ambas simul animas commigrare, rerumque humarum memores esse: facilius quidem quatenus vivunt in aërio corpore, difficilium si terrenum corpus quandoque recipiant. Probabilis forte foret dicere, unam nobis inesse animam. Atque ex hac vitalem vim, vel actum vivificum corpori huic influentem appellari quasi alteram animam. Quae ideo dicitur ab universi vita fieri, quia ex nostra profluit sub universa vitae virtute ». Di poi, a partire dal § 30 (31), i comentarii del Ficino si trovano interposti nel corso del testo, a guisa di dialogo: *Marsilius - Plotinus*. Cioè il Ficino con tale interpolazione, che non sembra frammento dei suoi comentarii stessi ma vera e propria sua congettura, viene a segnare in un punto critico del pensiero

plotiniano la piega da lui preferita e a confrontarsi con esso, per conseguenza, non più come nelle parti precedenti, e cioè per dissertazione, ma per discussione.

Ora il testo di Plotino, letto senza tale interpolazione, ammette che entrambe le anime dell'uomo platonicamente inteso, la razionale e l'irrazionale, abbiano una propria consistenza: l'anima razionale come individuale, e l'irrazionale come derivante dall'anima del mondo. Marsilio propone di ridurle a una sola, la razionale; e di considerare l'altra come sua derivata in relazione con la natura (e quindi con l'anima del mondo, da cui già l'anima razionale non deriva, ma dipende): cioè come la forza vitale, l'atto per cui l'anima vivifica il corpo. In tal modo il decorso della vita, nell'universo, è unico: e *profluit*, cioè permette di intendere il sistema di Plotino in senso immanentistico, ed emanatistico.

Dato che ciò si riflette anche nello spirito della sua traduzione, dobbiamo considerare quindi l'opera del Ficino come una vera e propria esegesi storica, quella della sua scuola: e cioè soggetta al nostro più maturo giudizio. Ma è certo che in confronto di Platone, di cui si tratta la dottrina nel passo in questione, egli viene a riconfermare doversi ricostruire con l'aiuto di Plotino una sua dottrina esoterica: idolo storiografico che rimase in vigore fin quasi ai tempi nostri. Le lezioni dell'Accademia differivano in realtà dai dialoghi di Platone per il metodo espositivo, non per il contenuto: e solo in tale senso vi si accostano e ne riprendono la tradizione le *Enneadi*, nate senz'altro in quella forma dogmatica apodittica che Platone allora aveva soltanto vagheggiato in più ristretto uditorio.

C.

Le " Enneadi „

VIII.

La filosofia greca aveva cominciato ad esistere come coscienza speculativa con l' affermazione del demone socratico : e nell' epoca di cui ci occupiamo, come vediamo dagli scritti di Apuleio, anche il metodo dell' esposizione s' era ormai riconosciuto in un punto di partenza demonico.

Questo è il problema del quarto saggio del libro III, intorno al demone che ci ha avuti in sorte. Il demone di Socrate era stato da lui presentato, e dai suoi discepoli, come il più squisito risultato della tradizione religiosa. Esso aveva funzione inibitoria, vale a dire che la sua attività si manifestava nel trattenere Socrate quando la sua volontà per imperfezione umana stesse per errare. Per i socratici dunque l' uomo positivo era ancora l' uomo naturale dei sofisti, il quale è di per sè sufficiente, ed è, come dire, fermato solo quando tende al male ; ma Platone estese

questa concezione del demone come potenza trascendente racchiusa nell'uomo a tutta l'anima e a tutte le anime. Esse sono dei demoni, concezione suggerita da Empedocle, ed hanno inoltre scelto per la propria esistenza un destino che è amministrato da un demone buono o cattivo. Plotino invece rovescia questa proposizione: egli ritiene che il demone sia un principio spirituale che ci ha avuti esso in sorte. Tale è la condizione della vita da cui comincia la riflessione filosofica, il gregge delle anime guidato da Ermete, il mondo degli uomini che serve ai suoi padroni celesti come la ragione dirige i sensi, così un potere superiore regge la ragione e la guida nel mondo delle idee.

Quindi il problema dell'esperienza si presenta ai suoi occhi in una maniera nuova, per distinguere la quale egli usò il termine metodico della « hypostasis ». Ai nostri occhi cioè si presentano prima di tutto delle ipostasi, e cioè elementi permanenti e costanti, che sussistono sotto il velame degli eventi. Esse non sono appunto esistenze, come le forme elementari delle cose, ma sussistenze: l'indeterminata materia e la forma indipendente da essa, « aoristiche » entrambe, vi prendono corpo e figura e tempo. L'anima a sua volta è un nodo di atti e di relazioni che appoggiandosi a tali oggetti si unisce essa stessa a formare l'hypostasis dell'individuo. Quest'anima individuale che sottostà alla vita del corpo unisce insieme facoltà intellettuali e morali; i sensi no, essi soggiacciono all'anima, o la investono, ma appartengono, senza unità e in commistione, al corpo. Tale carattere

dell'anima, che è la sua funzione ipostatica, la inchioda sì nella vita, la collega agli oggetti, ma è un invito alla trascendenza, cioè ad appoggiarsi sugli elementi stabili delle cose, non solo per raccogliersi in sè stessa, ma per salire sopra di essi e comunicare con il mondo nel suo insieme e con la realtà spirituale pura. Questo sforzo o processo ascensionale di per sè sarebbe vano, o appare tale se si prende l'anima nelle condizioni naturali; ma esso simpatizza sempre con qualche cosa di più alto nella natura, e di sovraumano rispetto all'anima stessa, perchè la tendenza verso uno scopo contiene già in sè il colore di questo scopo, la sua qualità come preannuncio, e quindi l'anima è afferrata, diretta, sostenuta da un demone, il quale corrisponde alla finalità psichica, cioè non ha funzione inibitoria nel senso socratico, ma funzione protettoria e demoniaca.

Così in noi ci sono due volontà: una volontà dell'anima che è immanente; e una volontà trascendente o demonica; ma esse coincidono nel loro scopo. È la loro origine o funzione diversa che le fa differire. La nostra volontà infatti si dirige in primo luogo verso gli oggetti naturali, ed è essa stessa un oggetto naturale, un nodo psichicamente indissolubile che si trova in noi e costituisce il nucleo della personalità. Ma anche a questo riguardo la filosofia greca aveva nutrito un'opinione che occorreva rivedere, e che cioè noi e le cose fossimo legati dal fato: il mondo degli oggetti voluti e volenti appare insistere nella trascendenza, perchè essa già lo fissa e gli incombe

come destino, e anche il demone potrebbe essere a sua volta figlio del destino.

Così la discussione ci riconduce al primo trattato del libro III: *Perì heimarménes*, ossia « del fato » (3°). Pochi anni prima un altro grande filosofo si era occupato di questo argomento in modo che diremmo ancora oggi essenziale: Alessandro di Afrodisia. Egli sostenne nel suo *De anima* che la dottrina aristotelica negava l'immortalità dell'anima individuale e invece sviluppava quella dell'anima trascendentale e intelletto universale; e nel *de fato*, sostiene che, se l'anima nostra non è immortale, essa gode in compenso della libertà del volere, e ciò contrariamente alla teoria deterministica degli stoici. Distinte e classificate le cose del mondo nelle cause e negli effetti, vi sono effetti di natura psichica che non provengono da cause, ma dalla nostra volontà.

Plotino si trovava così di fronte a una fresca ripresentazione delle due tesi opposte; e della immortalità dell'anima non libera nel mondo del fato, (sostenuta in varia guisa dagli atomisti, dagli stoici, dagli astrologi, dai cinici), e della ragione assoluta o della autodeterminazione che le è proposta da un destino mortale. Egli ritiene che da questa antitesi si possa uscire riducendo il concetto del fato a più modeste proporzioni, cioè al mondo naturale. Il fato è per lui la legge della natura considerata nella sua necessità, senza eccezione, e quindi anche rispetto all'anima. Se noi procediamo nella nostra conoscenza delle cose, esse ci appaiono non solo resistenti in se

stesse, ma legate anche fra loro da un sistema di rapporti che costituiscono le leggi dei fenomeni naturali e che collegano le cose terrestri e le cose celesti o sostanze o ipostasi astratte.

Il Pitagorismo aveva presentato un eccellente sistema di questi rapporti e noi potremmo dire che lo presenta ancora adesso, poichè la scienza è rimasta pitagorica. Tra i pianeti come tra gli oggetti prossimi si verificano serie costanti dei fatti materiali, le quali non sono frangibili da una decisione individuale. La forza che lega tutto questo sistema del mondo è immateriale, e quindi indiscutibile nè soggetta a deteriorarsi e indebolirsi. Questa forza è appunto il fato. Noi lo ritroviamo per diverse vie, nel procedere di oggetti in oggetti, nel seguire gli avvenimenti del cosmo e dobbiamo riconoscere anche praticamente non solo che il mondo ha un ordine fisico e che cioè è veramente cosmo, ma che questa sua cosmicità si identifica con la fatalità, e include anche noi per quanto riguarda le nostre relazioni con tutti gli oggetti. Il fato si determina così anche con gli astri, da cui si producevano secondo la mitologia degli influssi che si dovevano ora ridurre e restringere fatti scientifici; ma esso si forma e stringe anche intorno all'anima direttamente, perchè si riproduce e si esemplifica nell'organismo corporeo, in cui esso è la natura. Pertanto il fato che lega la volontà non è una imposizione assoluta, un destino sovrastante a ciascun atto: esso è semplicemente il limite che le è posto dalla necessità come legge fisica e naturale e che noi abbiamo il

compito di esplorare, di conoscere, in cui mantenere noi stessi e sul quale deve appoggiarsi la nostra stessa libertà spirituale. Ma ciò che fa tutto quanto è vita vissuta e morale è l'anima. Il fine di questa non è di urtarsi contro le leggi della natura e della vita, ma è di cercare come e dove esse ci lasciano aperto il varco per sentire la vocazione e la direzione della volontà trascendente, cioè del demone che ci guida e che ci assicura del nostro proprio destino. Dobbiamo dunque a Plotino di avere inteso e limitato il risultato, di avere sintetizzato l'opera della scienza aleksandrina in questa identificazione del fato antico con la legge intima e formale della natura, che è la necessità: di avere smascherato il minaccioso volto di Ananke, e rivelato sotto la maschera di esso il semplice e chiaro volto della scienza. Ma egli altrettanto naturalmente rivendica alla religione e alla mistica la soluzione dei problemi da cui la scienza veniva a eccipirsi: quale nel suo insieme poteva essere il significato della fede demonica riproposta così alla volontà umana, e come essa potesse farsi anche eudemonica, cioè rispondere all'ideale della felicità desiderato dalla tradizione filosofica.

IX.

Il limite della necessità che lega nel mondo l'uomo e la sua volontà immanente si estende secondo Plotino anche al demone che rappresenta la nostra

volontà trascendente: perchè se esso ci ha avuti in sorte, noi rappresentiamo il suo destino, e quindi anche da questo punto di vista la vita umana è collegata al determinismo della natura. Ma il principio spirituale che le è sottostante, l'anima come ipostasi, è superiore alla necessità materiale. Perchè l'anima si determina da sè sotto la forma della vita vegetativa e animale, ma si raccoglie in se stessa come principio indipendente sotto la forma della vita intellettuale e morale: e questa per il suo duplice aspetto non è determinata fisicamente, ma tende a un fine che non si può trovare mai esaurito nella natura stessa, qualunque cosa si desideri. Il desiderio batte nell'oggetto per rimbalzare verso una mèta trascendente: e si riflette nella nostra volontà demoniaca eccitandola a dirigersi verso di essa: le cose si rifiutano di essere sufficienti all'anima, esse la invitano a cercare uno scopo che corrisponda la sua vita. Oltre il fato e il mondo della natura, essa cerca di congiungersi all'anima del mondo, e alle idee.

Si delinea quindi nella nostra coscienza una tendenza finalistica che già Platone aveva riconosciuto e descritto come Eros. Questo il tema appunto del trattato quinto del libro III (*de amore*). Tuttavia la concezione Plotiniana si stacca notevolmente dal dominio del puro platonismo. Per Platone l'amore è una conseguenza della condizione dell'anima. Esso costituisce una forza di recupero e riconoscimento di quell'altro io e di quell'altro mondo, che è delle idee, da cui l'anima si è staccata ed è discesa in

conseguenza del peccato originale. Quindi il desiderio di ritrovare noi stessi in altro e di risalire con la mente e con tutto lo spirito al cielo degli enti ; cioè appunto l'Eros. Esso così è l'effetto e la soluzione insieme di una realtà dualistica che si produce a priori e prima di esso. Invece secondo Plotino questa precedente istoria dell'anima sia essa vera o immaginata non basta a provare la forza del Eros : essa se mai riguarderebbe il nostro demone e il suo desiderio di ricondurci così in alto che non avessimo più bisogno di lui e lo lasciassimo libero. L'amore secondo Plotino nasce dalla stessa natura dell'anima e cioè dalle facoltà intellettuali.

La nostra intelligenza nei confronti degli oggetti voluti e desiderati si presenta come indeterminata. Questa indeterminazione dell'intelletto non significa che esso non conosca gli oggetti e le idee, ma che esso in confronto alla esperienza è troppo più ampio delle cose e quindi desidera di essere ispirato e nutrito dalle idee, dalle sostanze, da Dio, perchè il suo giudizio sia certo, perchè i suoi oggetti acquistino valore e concretezza. Questo desiderio dell'intelletto di uscire dalla propria indefinitezza e indeterminazione per accertarsi della realtà, è l'origine dell'Eros. Lo stesso si potrebbe dire della volontà che ama il suo oggetto in quanto si restringe e si concentra intorno ad esso. Figlio dell'intelletto, l'amore sorregge e definisce il proprio padre fino a dargli una ispirazione e una tendenza che coincidono col loro vero scopo, cioè con la verità.

Plotino non solo critica le varie interpretazioni che si erano date prima di lui dell'erotismo platonico (1), ma sostiene una propria interpretazione del mito. Egli propone di superare l'amore come passione, quale semplicemente analogo all'amore vero e proprio: e di considerare l'amore come atto spirituale, e quale dio e quale demone, cioè nell'idea e nella realtà. Quale Dio l'amore, secondo il discorso di Pausania nel *Simposio*, è figlio di Kronos di Afrodite Urania (anzi dovrebbe essere figlio di Urano stesso e di Afrodite): Kronos indica l'intelletto puro, Afrodite la sua anima, divinissima, che gli resta unita e ad esso si avvolge. Ma ad essi devono generare alcunchè di separato e reale, e l'anima nel rivolgersi all'intelletto lo concepisce, distinguendosene, come amore. Eros è così separato, come le anime, dalla verità in sè e pur tende a riunirvisi, e a ricondurci al cielo: e come egli nasce quale anima del mondo, così rinasce quale demone nelle anime singole, — dall'intelligenza del bene e dalla volontà che le è congiunta, e che si ama nell'intelligenza stessa. Il discorso di Diotima di Mantinea, riferito indi da Socrate, Plotino ritiene subordinato e coordinato al precedente. L'amore nasce da Poros e Penia, dell'intelligenza umana e della povertà. Poros figlio di Metis, dopo il bau-

(1) V. ROBIN, *La théorie platonicienne de l'amour* (Paris, Alcan, 1908); FROUTIGER, *Les Mythes de Platon* (ibid. 1930); G. CALOGERO, *Il Simposio* (Bari, Laterza, 1928); U. GALLI, *Commento al Simposio* (Torino, Chiantore, 1935); cfr. S. CARAMELLA, nel trattato *La Psicanalisi* di E. MORSELLI, vol. II, p. 106-107.

chetto per la nascita di Afrodite, ebro di nettare dorme nell'orto di Giove: giunge Penia, a chieder sussidio, ed entrando nel giardino si giace con lui per trovar rimedio alla sua « aporia », o ristrettezza; così nasce Eros, in servitù di Afrodite, prima povero e poi valoroso, filosofo e immortale e capace di rivivere continuamente la vita (*Symp.* XXIII). Poros è, *simpli-citer*, la copia dell'ingegno, il pellegrino sagace, il dio che presiede ai cammini aperti della verità: Penia è la povertà, l'aporia sofistica, la chiusa forza del volere: la loro unione genera l'*eros*, il mediatore tra la realtà e le idee, tra le aporie dialettiche e il metodo logico. Egli non è il mondo sensibile, nato tra l'idea e la materia, come volevano gli stoici e gli egizi, ma è appunto (secondo Plotino) il vero figlio di *Poros* e *Penia* da cui nasce: la povertà di cui si tratta è l'indeterminazione dall'anima in opposito alla determinazione della natura, povertà di oggetto che è ricchezza di possibilità: e quindi essa si unisce con una vera e propria copia spirituale, il *Poros*. Questa non può consistere in nozioni e interessi di carattere empirico, perchè è rivolta verso le idee: *Poros* rappresenta il *logos* nella sua subordinazione alle idee, la via della verità. Onde, se l'indeterminazione della verità stessa, e per la quale si agita l'intelletto, si rivolge alla ricchezza delle idee e cerca la via di salire ad esse o di risalirvi, questo è l'amore, come demone: cioè il « grande demone » (*Symp.*, disc. di Fedro) che regge i demoni tutti, nella loro immaginosa apparenza, ed è di per sè il demone pro-

prio dell'anima del mondo, non lontana da noi, in realtà, neppur essa, come concretezza totale della vita di cui siamo parte.

L'Eros plotiniano è carattere del tutto spirituale, eroico, trascendentale, che raccoglie dalla dispersione degli eventi le nostre forze e facoltà e le indirizza al loro fine supremo. Il massimo sforzo di tale amore, la sua più profonda accezione è la filosofia. Plotino stacca la teoria erotica dalla interpretazione naturalistica e panteistica verso cui era discesa nel platonismo a lui prossimi e la indirizza verso un senso mistico.

Tuttavia sarebbe un errore credere che egli con questo volesse nuovamente introdurre nella vita dell'anima il senso, che aveva attribuito soltanto alle sue determinazioni fisiche. Il senso è passività, l'anima è soltanto attività. L'amore di cui si tratta nell'anima è sentimento puro come attività dello spirito che per sua caratteristica natura è sempre atto, non mai fatto o passività. (Dante: « amor che nullo amato, amar perdona »). E quindi all'amore universale corrispondono i principi di amore che ciascuna anima nutre sotto la guida dei demoni stessi, in sè medesima.

Questa considerazione Plotino estese a tutti i sentimenti nel VI saggio del libro III, intitolato *De apathia incorporeorum* (26). I filosofi prima di lui chiamarono pathos non solo i fatti sensibili che accompagnano la vita spirituale, ma in genere tutti i fatti di carattere recettivo. Essi rappresentavano la passività. Gli stoici avevano già reagito a questo indirizzo sostenendo che la ragione e la saggezza che

la impersona sono assolutamente apatiche nel doppio senso di questo termine, spirituale e temporale. Secondo Plotino addirittura tutta la vita incorporea e quindi spirituale è priva di pathos e di passività.

Infatti le sensazioni da cui cominciamo a conoscere le passioni dei sensi non sono esse stesse passive, ma attività e giudizi che si svolgono intorno alle passioni sensibili e alle imitazioni delle cose corporee raccolte dai sensi. Anche nella vita dell'anima l'idea del corpo è soltanto una idea del corpo stesso, e non ha nulla di corporeo. La vera caratteristica dell'attività sensibile (αἰσθησις) è quella di essere proprietà e alterazione intima dell'anima, non impressione prodotta in essa da fuori e dalla materia: ad essa attività si riducono appunto l'οἰκείωσις e l'ἀλλοίωσις cercate dai giuristi come fondamento del soggetto (v. Gaio). Altra cosa sono i sensi e le cose sensibili a cui essa si riferisce. Se poi ci rivolgiamo alle virtù e ai vizi, anche questi hanno gli affetti come contenuto, ma non come forma. La ragione e le idee rappresentano poi il regno dell'insensibilità assoluta. Quindi lo spirito per vivere dentro di sè ha bisogno di altra forma di agitazione. Esso non sente ma medita; non si inebria di materia, ma di verità e quindi l'amore intellettuale è una attività teoretica di carattere intuitivo, ma non mai passivo. Così appunto l'anima può uscire dal corpo, come mitico uccello, e volare secondo la propria ispirazione (cfr. III, 5) al mondo delle idee come separato da questo, cioè realizzare il χωριστόν platonico, che equivale alla nostra idea della *trascendenza*.

X.

La dimostrazione che gli esseri incorporei sono insensibili rappresenta dunque la prima affermazione dello spirito ascetico della filosofia di Plotino, ma coincide anche con la dottrina oggi sostenuta che il mondo della sensibilità differisce dall'attività sensibile, non appartiene alla conoscenza bensì alla realtà pratica: i sensi sono oggetto e contenuto di conoscenza, non atto conoscitivo essi stessi: di per sè hanno altra forma, quella dell'economia fisiologica e della natura. Questa considerazione induce Plotino ad aprire lo sguardo verso ciò che è invece sensibile e passivo e precisamente verso la materia. Il concetto della materia era pervenuto sino a lui nella forma aristotelica, che la materia è il contenuto della forma. Attraverso questo principio la filosofia greca aveva a poco a poco trasferito alla forma tutti gli attributi che avevano caratterizzato nelle sue origini la materia, come era riconosciuta dalla tendenza arcaica a considerare la natura come materia vivente (ilozoismo). Ma nelle scuole ne conseguì che da una parte si presentava la concezione della forma come interiormente vuota e quindi tendente all'astrazione, e d'altra parte per ritrovare la concretezza si materializzava l'atto, come avviene nello stoicismo e nell'epicureismo.

Ora secondo Plotino l'annullamento o l'inversione del concetto di materia può condurre sí la filosofia all'idealismo assoluto ovvero al materialismo pu-

ro, ma viene a togliere alla realtà dello spirito e dei suoi problemi quei limiti su cui essi si appoggiano. L'errore compiuto dai filosofi suoi predecessori era stato di scambiare la materia con l'ipostasi, mentre l'ipostasi degli oggetti è già una sintesi di materia e forma (τὸ σύνθετον, la sintesi come oggetto).

D'altra parte essi avevano anche sostenuto che la materia era appunto il principio della passività, cioè le avevano attribuito le qualità contrarie a quelle della forma. Se noi partiamo da queste esigenze la risposta secondo Plotino deve essere negativa, cioè la materia non è, nè patisce alcun proprio fenomeno, ma essa soggiace invece ai fenomeni (*he hypokeiméne*): vale a dire che sta sotto le cose sussistenti, e procedendo oltre ad esse nella stessa direzione. Si presenta così nella conoscenza come nell'azione quale un'ombra della realtà, un fondo oscuro in cui contrasti e residui della vita si annullano e viene a mancare non solo il pathos che essa sottrae all'anima, ma anche la vita stessa di cui l'anima è fonte. Se guardiamo a come potremmo definirla diversamente dal mondo corporeo che si presenta inserito tra noi ed essa, la materia si definisce come resistenza o pigrizia del mondo, riflusso delle cose nella indifferenza e indeterminatezza. Ciò che rimane inerte del movimento della vita è ciò che si rifiuta di seguirne l'impulso. Essa è collegata con l'azione, dunque, e rappresenta il limite che è proposto dal mondo nel suo insieme volta per volta alla volontà. « Tu non vorrai più oltre » sarebbe la voce propria della materia.

I corpi invece sono in continuo rinnovamento. Essi si presentano come i nuclei di un movimento di trasformazione (*metastasis*) paragonabile nella sua essenza a quello che avviene nei sogni: cioè essi seguono leggi di carattere fantastico e simbolico: mentre gli atti psichici inseguono forme logiche e intellegibili (*metabasis, metabolia*). Ma presa nel suo insieme la vita corporea rappresenta un quid intermedio tra quella dell'anima e l'inerzia materiale: perchè i corpi sono sintesi di attività e di passività, e così anche di forma e di materia. Quindi la mera vita corporea nel suo insieme può essere paragonata a quella che noi sperimentiamo nell'organismo dormiente, cioè al sogno; le sue leggi biologiche rappresentano una sorta di comune denominatore di tutte le leggi fisiche. Quando l'anima si sveglia essa supera questo continuo passaggio da un sogno all'altro, questo sussistere per contrasto all'inerzia; ed attraverso la prima coscienza percepisce non solo i corpi e la materia essa stessa, ma anche la rappresentazione della natura delle cose ormai svisata e deformata in una visione amorfa (*ἀφαντάστος*) della natura e genesi e morte dei corpi, e quindi tratta dal suo destino e dalla sua ispirazione a cercarne la vera forma. Riformando e riunendo gli insegnamenti di Platone e di Aristotile, ciò equivale alla stessa distinzione della natura dalla materia. La prima è formazione di ipotesi dipendenti da principi psichici e metapsichici, la seconda è incorporea, priva di essere (*non è*), è impossibile e inalterabile. Nei suoi stessi rapporti con

la forma (con le idee) la materia non vi si unisce, ma la riflette come puro specchio e semplicemente la riceve come soggetta. Essa è dotata di grandezza nello spazio; ma come lo spazio non è un luogo dove si collochino gli esseri, bensì un attributo degli esseri stessi (Bréhier), così la grandezza è propria delle forme degli esseri, non della materia, o altrimenti è oggetto proprio anch'essa del pensiero, nel quale bisogna cercare la verità dell'esperienza.

Questa ricerca è aperta secondo Plotino dalla coscienza del tempo, che forma oggetto della successiva trattazione settima del libro III (*de aeone et tempore*). Il primo passo dello spirito verso l'interiorità è rappresentato dal rivelarsi di quella forma superiore di vita e di movimento a cui esso appartiene (l'*eone*) e che si riconosce come eterna e sempiterna (1).

Noi veniamo invitati dalla stessa esperienza a cercare la nostra eternità, quel sempre che non cessa mai, quel movimento che non si commuove, nè si arresta e in cui si bagna di vita spirituale il pensiero. Plotino non ritiene che questa eternità immediatamente presente all'anima sia costituita dal moto delle epoche e tutta la serie delle categorie: essa è tutte le epoche e dalla serie delle categorie nel loro insieme; nè ritiene che rappresenti il presupposto trascendente

(1) Plotino intende rigorosamente *aiôn* (lat. *aevum*) per eternità, mentre *aidion* è (oppostamente a *idion*) l'assoluto, sempiterno. Invece S. Agostino verrà poi a distinguere tra *aevum* ed *aeternitas*, ponendo questa come assoluta e superiore a quello, che per lui è sintesi di relativo e di assoluto.

della nozione del tempo, perchè questa è sì collegata all'eternità, ma si riferisce alla vita, all'esperienza. Il mondo delle idee stesso, il pensiero puro, nel suo movimento è la dialettica, nel suo concentrarsi come pura stasi è l'eternità e la fonte perenne della vita.

Se vogliamo poi intendere in sè questa eternità che illumina la mente e nel tempo e fuor di esso, vediamo che essa raccoglie il mondo della verità e delle idee, ma per scioglierlo in una riflessione di carattere superiore che ci svela la sua natura come riflessione di Dio. Esso si identifica con Dio in quanto egli afferma e rivela se stesso nella sua qualità vivente, quella che il Cristo chiamò la vera vita, e che la nostra riflessione appunto riconosce propria non degli esseri corporei, che vi attingono la vita empirica, ma del Divino. Plotino ritiene con ciò di avere inteso anche il vero pensiero platonico, secondo la dottrina del *Timeo* e del *Sofista*, che considera il mondo delle idee come in eterno riposo: ma il significato vivificante che egli dà a tale unico e sommo « eone » è assai più conforme alle aspirazioni mistiche della sua epoca e delle successive.

Altro il *tempo*, con cui cerchiamo di misurare in quale forma e proporzione gli eventi fisici si presentino, si accostino all'anima e ritornino con il pensiero verso l'eternità. La definizione qui proposta da Plotino è fondata su un suo modo di vedere in gran parte originale. Egli critica la teoria pitagorica e platonica: che il tempo sia l'ambiente del movimento; perchè o esso in questo caso è un vuoto ambiente,

e allora si identifica con la materia che non si muove più per la sua assoluta inerzia: oppure è un limite ambientale del movimento come la sfera cosmica, e allora il tempo si identificherebbe con lo spazio. Così in sostanza si viene ad un certo relativismo fisico quale già era stato presentato da Tolomeo con la dottrina degli eccentrici e degli epicicli (due modi di rappresentare lo stesso fenomeno nello spazio): ma esso rappresenta soltanto un metodo scientifico, non la nozione integrale che andiamo cercando. Anche in Aristotele si vede il contrasto tra la teoria del motore immobile e la teoria del primo motore o primo mobile, e fra queste si ha notoriamente un divario e una contraddizione. I filosofi più recenti e specialmente gli stoici avevano invece sviluppato la teoria proposta da Aristotele stesso che considerava il tempo come ritmo o numero o misura del movimento.

Ma Plotino, prendendo in esame particolare tale dottrina aristotelica, dimostra come anch'essa incorre nell'errore di scambiare materia e forma ovvero forma e contenuto. Se si intende essa dottrina nel senso che il tempo sia il ritmo del movimento, noi veniamo a dissezionare il tempo in intervalli staccati (*diastémata*), tra i quali si ripresenta l'ombra della materia inerte e quindi viene reso impossibile di intendere il tempo nella sua continuità e attualità psichica. Se intendiamo il tempo come numero che misura il movimento, esso coincide in realtà con il movimento stesso, che non è il numero che misura veramente, ma è l'anima che misura con il numero e in questa

misura riconosce per se stessa il tempo che passa.

Donde venga il suggerimento della nostra coscienza del tempo rispetto all' universo, è considerato da Plotino proprio del movimento di traslazione periferica, ed egli ritorna in questo alla proposizione del Timeo di Platone: ma nel senso che il movimento periferico non è esso il tempo bensì lo rivela: fissando la mente al cielo cosmico si vede nascere il tempo come alcunchè che accade in rapporto all' eone per la sua immanenza nella materia. Lo stesso rapporto si rivela nell' anima tra l' idea dell' eterno che le sovrasta e la considerazione degli avvenimenti; essa avverte fluire in se stessa un corso di eventi mondani che è per sua natura empirico e metafisico, ma che pei suoi riferimenti costituisce la prima, la più forte connessione tra l' anima e le cose e il più forte invito a contemplare l' eternità. E insomma il tempo è proprio dell' anima nella sua non divisa interiorità.

Questo concetto del tempo come flusso mistico e interiore degli eventi proposto da Plotino è stato sviluppato dalle teorie di Agostino e del Kant e del Bergson. Questi appunto traeva dalla teoria plotiniana la necessità di distinguere fra il tempo fisico e il tempo intimo, l' uno elaborazione dell' intelligenza, l' altro invece corrente viva della coscienza. Ma il Bergson considera questa corrente viva della coscienza come reale più degli eventi, anzi contenente i veri concetti, i veri eventi in confronto di quelli schematizzati fisicamente dall' intelligenza, e quindi egli chiamò il tempo interiore durata reale della coscienza.

Inversamente era da considerare questo rapporto di valori per la filosofia di Plotino. Egli ritiene che il tempo nel suo fluire psichico sia accidentale rispetto agli oggetti veri e propri e rispetto all' eone del tempo in sè, e precisamente sia accidente di alterità (κατὰ συμβεβηκὸς ἄλλον τι), cioè il riflesso inseparabile dall' esperienza per cui deve passare l' anima, il riflesso della sintesi tra l' anima e la materia, tra i corpi e la materia che ci trattiene lontani e appesantiti rispetto all' assoluto. Questa sintesi è del permanente o corpo o anima che esso sia (ipostasi) con l' indefinito sfuggente della materia. E la sintesi è transeunte. Essa si verifica con una differenza continua tra l' essere e il divenire, tra l' atto e la potenza, e questa differenza, questo passaggio continuo che si rivela nella sintesi è appunto il tempo. Una sintesi assoluta che non contenga più divarî e contrasti è appunto fuori del tempo : è l' Eone o eternità.

XI.

Dall'esposta concezione del tempo nasce per altro la considerazione che anche la natura oltre al suo carattere di meccanismo cosmico abbia un valore psicologico e questo valore è illustrato nell' ottavo trattato del libro terzo : « *Della natura e della teoria, e dell' uno* ». La natura appunto interessa l' anima anche nella sua propria costituzione e determinazione in quanto essa costituisce la ragione del distinguersi,

nella vita spirituale, di teoria e pratica, mentre fuori della natura l'anima si presenterebbe come unità. Rispetto alla vita della coscienza la natura invece si presenta come un principio multiforme, che non si lascia ridurre essa a unità, (unità saremmo soltanto noi) e che era stato appunto illustrato o sotto l'uno o l'altro aspetto dai filosofi greci specialmente presocratici. L'idea di questi ultimi Plotino tende anche in questo caso a risolvere e sostituire.

La natura deve appunto presentarsi come multiforme perchè essa per sè non ha nessuna propria forma e quindi assume quelle sotto cui viene percepita o avvertita, ma che non possono essere considerate come sue forme reali e costanti bensì come apparenze mutevoli di Proteos, di un principio di per se inafferrabile. Ora, posto che questo principio era appunto l'inertia e l'ombra delle cose, cioè che esso si intravede come principio negativo degli eventi, noi possiamo precisare la funzione di questo principio nell'anima. Anche qui si era già negato che l'anima abbia alcuna passività, ma tale passività è propria dei corpi e non della materia. Questa a sua volta è priva di passività e insensibile. Quindi si presenta prima di tutto all'anima come un principio parallelo che sta oltre l'ipostasi dell'esperienza. Ma l'anima non è soltanto insensibile perchè incorporea, essa è principio attivo, anzi tende a rassomigliare l'atto puro. La sua materia è solo l'indeterminazione dell'atto (v. cap. IX).

Viene fatto quindi di domandarsi se la materia

ancor essa abbia un'attività. Secondo Plotino quest'attività sarebbe contraddittoria col principio d'inerzia. La materia pura non è energia, ma piuttosto la sua negazione: l'anima è energia. Tuttavia la materia fa qualche cosa in quanto essa produce per contrasto o si genera dai contrasti: vale a dire che di fronte all'anima la materia ha un valore « poetico », cioè fa qualche cosa come si fa in poesia, o meglio fa ciò con cui l'anima entra in concorrenza per afferrarlo e dominarlo nella vera e propria poesia. Vi è un'arte della natura come vi è l'arte dell'uomo.

Le proprietà attive della materia potrebbero quindi essere esemplificate dalla bellezza dei paesaggi naturali, dalla resistenza all'energia, dalla moltiplicazione o rifrazione delle forze da cui appare nascere il mondo fisico, mentre esso in realtà risulta da una combinazione con tale tipo di materia. Essa quindi la materia nel suo carattere poetico e correlativo all'anima prende il nome di natura o principio e forma di generazione originaria e fondamentale delle cose. Invece la natura come intendiamo noi, cioè il cosmo nel suo divenire, era riconosciuta dagli antichi e da Plotino in ispecie, come *genesi* (γένεσις) e cioè concretezza del divenire per opera del pensiero e delle sue forme. Con essa si entra nel campo degli oggetti della contemplazione, o conoscenza pura (θεωρία).

XII.

La concezione della teoria e della pratica secondo Plotino si differenzia notevolmente dalle idee tradizionali della filosofia greca. Egli propone di definire la teoria considerandola una sintesi di poesia e di pensiero. Ciò che caratterizza comunemente la conoscenza è infatti questo: che noi in forza di un puro pensiero (λόγος) presente nella sua universalità facciamo sempre artisticamente qualche cosa anche senza ricorrere all'azione o prassi, e cioè giuochiamo, rischiamo, ci affatichiamo psicologicamente o plasmiamo opere d'arte e immagini delle cose.

Questo è il ποιεῖν che il pensiero fa senza altro termine medio che la propria intelligenza. Senza dubbio c'è un pensiero assoluto che rimane costante con se stesso, ma questo non ha più teoria se non per noi, è piuttosto il supremo oggetto della contemplazione. La teoria nasce e si inizia in quanto il pensiero assume un carattere umano rispetto all'assoluto, e questo fratello umano del logos produce una fantasmagoria di forme concrete ed empiriche, conoscenti e conosciute, che si proiettano nelle cose.

Quindi la radice dell'esperienza è nella poesia: ed infatti per la stessa forma di pensiero poetico si genera l'imitazione o azione o attività mimetica in cui gli antichi avevano ravvisato i propri caratteri dell'arte. Ma il pensiero in tale inclinazione artistica

non può imitare altro che se stesso, cioè i propri valori assoluti, le idee: egli conosce le idee per possesso originario, le intuisce e le desidera per la forza dell'Eros. Allo stesso modo nella sua attività poetica egli brama o appetisce le idee, quindi le imita e imitandole le vive conoscendo teoreticamente. La teoria vera e propria è ricerca, congenerazione, finalità rivolta verso la verità del logos. Essa comincia dal momento in cui l'esperienza poetica si rivolge indietro verso la propria origine e corre per il processo di ritorno alla verità.

Come nasca da questa teoria e si distingua da essa la pratica è spiegato da queste altre considerazioni. Gli atti poetici del pensiero essendo connessi con l'esperienza non riescono a ritornare interamente nella luce della verità. Ciascuno di essi è nel loro insieme logico; tutti essi presentano un residuo, una incertezza o astrattezza del pensiero, che non risale alle idee ancora ma rimane a chiarirsi nell'esperienza. Questo suo residuare permanente si chiama *immanenza*: λόγος ὁ μένων, cioè il pensiero che rimane su stesso e si è evidentemente determinato per dominare l'oscura materia incomprendibile, inafferrabile, che come pensiero puro rimarrebbe incantato a guardare. Tale residuo del pensiero, per risolversi novamente in logos semovente, e nella verità, — genera anche la prassi o azione vera e propria, la quale si distingue dalla poiesis perchè va oltre la sintesi empirica e cerca di superare e dominare la materia per ritrovare il corso logico della verità e per risolvere anche

i residui del pensiero in idee pure. Quindi secondo Plotino la prassi si svolge e nasce per motivo del pensiero e per finalità del pensiero e della teoria: τῆς θεωρίας ἕνεκα. Questo concetto ricorda fortemente la dottrina aristotelica, sia nella sua interpretazione della volontà come ciclo chiuso nei gradi dell'appetito della decisione e dell'azione finalistica, sia nella sua larga affermazione che il fine della vita pratica è di condurre l'uomo alla perfetta teoria in cui consiste la vera felicità, essendo essa la contemplazione di Dio.

Ma Plotino per suo conto insiste nel considerare queste forme fondamentali della coscienza come successivamente distinte e spostate l'una rispetto all'altra del fattore della materia, anche quando la prassi si ricurva su stessa e si inarca a ridiventare teoria. Essa deve vincere in questo l'inerzia della materia, la contraffazione che essa produce, cioè risolvere costantemente il problema di questo misterioso altro, della sua alterità inconsistente, che il pensiero trova al di là degli oggetti.

L'azione fa appunto un salto sopra gli oggetti per illuminare questo buio, ma ciò che è singolare è che, invece di essere un salto nel vuoto essa con questo gesto continuamente avventuroso deve ritrovare la strada della verità e contribuire ad illuminarla. Se non ci fosse quel buio; se non intervenisse il principio della materia a produrre la distinzione, noi avremmo una sola vita nel pensiero che riunirebbe insieme poesia e prassi, e cioè il mondo della pura

teoria, o il mondo dell'atto puro senza materia: e questo si vede realizzato nel mondo delle idee, oggettivamente intese, perchè esse sono unità di pensiero e di oggetto non soltanto incorporeo ma anche immateriale. E tuttavia noi dobbiamo riconoscere il carattere essenziale del movimento intimo e gemello di teoria e prassi per l'uomo, perchè esso è la vita, quella vita appunto che aleggia sopra di noi come legge del nostro demone, come l'aeone, e che insomma ha le sue radici nell'eternità.

Se guardiamo al pensiero chiuso in se stesso o produttore solo di principi elementari, come era stato concepito dallo stoicismo, esso ci appare invece morto, esausto, e troppo avviluppato, in confronto del pensiero attualmente vivente, capace di poesia, e rivolto a rischiare di essere la verità attraversando le ombre dell'azione.

La vita è bensì generata dalla eternità del logos, ma esso intanto è vita in quanto si gemina con se stesso e si concreta come fonte di immaginazione perenne e come sviluppo della prassi risolutrice degli eventi. Se la poesia nella sua più larga concezione è come un universale in cui il pensiero fa il mondo a occhi chiusi e vedendo le cose mentalmente, questo sogno ha dei punti oscuri che risvegliano l'individuo alla vita del giorno e lo spingono a cercare al disopra di essa la vita eterna.

Quindi anche l'azione per Plotino concorre ad arricchire il mondo della verità e della filosofia, e questo è logicamente correlativo a quell'Eros o amore

della verità pura da cui è mossa la conoscenza stessa. Quindi egli supera il pessimismo, supera la persistente concezione dei greci che consideravano la pratica come indifferente o puramente decadente o soggetta rispetto la teoria, e si riaccosta invece notevolmente alla concezione cristiana della vita in cui la fede come argomento delle cose non parventi (Dante) è considerata nella sua stessa forza pratica il sostegno del pensiero, la via per cui esso può risalire allo assoluto (1).

Tutti gli esseri, e nell'unità e nella molteplicità del logos, sono per Plotino sostanzialmente teoria che dalla sua poeticità si fa ragione, e dalla sua immanenza si fa azione. L'unità dell'una e dell'altra è l'essere stesso, e cioè il pensiero dell'essere. Qui non vi è più alterità, che è semplice vita e oggetto di conoscenza (*theoremata*), ma teoria vivente, vita autogena: la νόησις, l'atto del pensare, la suprema verità della vita stessa. Poichè essa unifica i distinti, essa è l'uno: che di per sè non è teoria (nè pratica), ma ritorcendosi in se stesso si fa contemplazione e possesso del tutto, e così discende nella realtà dell'universo. Il principio della teoria è dunque nel Νοῦς puro, nell'Uno, cioè sopra di essa: è « trascendentale » (τὸ ἑπέκειντα). In seno alla unità si unificano potenzialità e attualità, trascendenza e immanenza, e si rivela Dio.

(1) Lo studio lessicale di *Theoria et Praxis* nelle *Enneadi* è stato fatto da René Arnou (Paris, Alcan, 1921), autore anche di un libro recente su *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*.

Per ritrovarla occorre cercare l'unità delle forme dell'anima, non più semplicemente nella loro manifestazione naturale, ma nella loro sostanza, in cui è presente l'Uno medesimo e il suo mistero.

XIII.

Il quarto libro delle *Enneadi* riguarda interamente la sostanza dell'anima e comprende due saggi iniziali su questo argomento e tre di questioni psicologiche, dei quali il quinto riguarda la teoria della vista; quindi seguono dei trattati minori sui problemi della psicologia razionale, teoria della sensazione e della memoria, teoria della immortalità dell'anima, della sua discesa nel corpo, teoria della unicità e pluralità degli spiriti. Sono tutti scritti del primo e secondo periodo, e in gran parte dell'inizio di entrambi. Vi compare così esposto nella sua organicità l'insieme delle dottrine della metafisica psicologica, che era stato assai sparsamente svolto dai filosofi classici, e presentato sotto il punto di vista dell'anima sostanziale, da essi scarsamente riconosciuto: per Platone esso, per sé, si prospettava ancora nel mito, per Aristotile era incompiuto e poteva trovare la sua soluzione solo in un principio di trascendenza; gli Stoici e gli Epicurci antichi, non lo ammettevano come assoluto o permanente: ma le scuole sincretistiche, a partire da Posidonio, vi insistevano per la sua connessione con il problema religioso della personalità.

La sostanza dell'anima è considerata anzitutto da Plotino secondo il metodo proposto da Severo, il filosofo, e cioè come sintesi di un principio indivisibile ed un principio divisibile. Indivisibile è lo spirito nella sua consistenza trascendente, che ha l'anima in quanto si volge col suo demone alle cose eterne e presiede alle empiriche senza patirne effetti.

Quest'anima ci rivela appunto l'esistenza di principi indivisibili, dei quali si potrebbe dire soltanto che appartengono al mondo ideale. Essi corrispondono all'idea di sostanza cioè di una realtà che è per se stessa, « id quod esse est ». Invece la parte divisibile dell'anima è costituita dalla sua connessione del corpo, connessione che sensibilmente registra e subisce le leggi della natura, ma che anche intrinsecamente ci presenta una sostanza divisibile, e cioè quella delle attività psicologiche, che Platone aveva addirittura divise in anime distinte dalla razionale, Aristotele in gradi, Epicuro in atomi. Ma per Plotino questo carattere divisibile è altrettanto sostanziale, anzi esso prova appunto che l'anima è una sostanza, riportandoci sempre alla sua radice indivisibile. In sostanza egli inverte il concetto platonico, e con tale posizione metodica, così e appunto diversa da quella di Platone, il nostro filosofo intendeva assorbire e ridurre in forma spiritualistica anche gli elementi psicologici della dottrina materialistica o epicurea.

Questa si fondava fino a Protagora e Democrito sopra la interpretazione dei fenomeni psicologici mediante elementi di tipo atomico che si chiamano

« onkoi ». L'idea di questo metodo psicologico era che i fatti psichici si scomponessero in lettere come le parole e quindi fossero spiegabili come la continua composizione di un'alfabeto. Questa stessa idea della divisibilità dei fatti psichici in quanto sensibili, pare dunque anche a Plotino accettabile. Soltanto che essa non si può riferire a elementi corporei; perchè questi producono fenomeni di carattere fisiologico non psichico. Dato il suo punto di vista l'anima divisibile si presenta in forma che in tutti i suoi elementi si ritrova quell'anima indivisibile che le sta sopra. Quindi la sostanza dell'anima ci presenta questo enigma: che essa, essendo una e indivisibile, si moltiplica negli elementi della sua forma divisibile pure restando sempre uguale a se stessa. Ciò significa che la divisibilità delle funzioni psichiche non è di carattere aritmetico, ma di carattere armonico: cioè non è propriamente quantitativa, ma rappresenta o designa una moltiplicazione di varietà qualitative che caratterizza la sostanza senza violarne l'unità. La valutazione di essa unità psichica era stata proposta (cfr. anche *Enn.* III, 4) sotto la forma del paragone che l'anima regge il corpo come il nocchiero dirige la nave. Ma tale simbolo egizio della nostra navigazione sul mare tempestoso del tempo e della materia è secondo Plotino semplicemente demonico. Nella sua sostanza l'anima è da paragonare piuttosto con la luce: è un'unità luminosa e raggianti del mondo spirituale, che si riflette nell'organismo e così si forma la ragione immanente e la coscienza sensibile, e vi riceve

il suggello e il resoconto dell'anima del mondo che lo ha creato e che la invita a ritornare a sè.

Questa visione della vita psichica per Plotino comprende infatti anche l'anima del mondo. C'è nell'universo fisico una unità indivisibile come nella nostra anima: il macrocosmo ha una sua sostanza unica come il microcosmo, e analogamente a questo e nello stesso tempo il mondo è divisibile in regioni e corpi fisici, che rappresentano l'esplicazione della sua anima e ne ripercuotono e riproducono l'ispirazione unificatrice. Accanto alla sua realtà unica ci compaiono le ipostasi o sussistenze reali in cui la sostanza si divide e si moltiplica. E la connessione tra questi due aspetti del mondo spirituale, la sua universalità e la sua molteplicità non si spiega se non ricorrendo a un principio sintetico delle idee nei riguardi delle cose, il quale è appunto l'anima del mondo.

Platone nel *Timeo* aveva proposto di considerare la psiche cosmica come un'armonia, o legge fisica e psichica fondamentale, che regola tutti gli elementi cosmici e tutti gli esseri e su questi regna mediante una forma generale o sostanziale individuabile nelle sfere celesti: il « sigma - chi », la sfericità mobile e incrociata nell'avvolgersi su se stessa per l'unione poliversa della causa e del tempo. La legge cosmologica che la costituisce è definita così da Platone nel senso che le forme della realtà sono sempre duplici, ma unite in modo da trasformarsi l'una nell'altra e in un movimento solo. Ciò per altro produce, secondo il nostro, l'errore di credere che l'anima del mondo

sia tale da assorbire o integrare le anime individuali, come sue parti (teoria stoica). Occorre intendere che l'anima del mondo è coesenziale così al mondo stesso come alle anime singole, e quindi non è ambiente o meccanismo, bensì principio della sostanza, o forma eminente di essa, e della sua eternità.

Questa idea dell'anima del mondo è quindi molto più ricca nella concezione di Plotino. Egli considera un tale principio cosmico come inerente alla costituzione dell'universo e svolgentesi col suo svolgimento: quell'essenza che la tradizione cercò e mitologizzò sotto il nome di natura, cioè di un principio regolatore e produttore della vita fisica. Questo principio secondo Plotino ha una evoluzione, cioè si dispiega in tutte le sue possibilità e varietà attraverso il mondo e tuttavia in tutte le sue varietà ci ripresenta una realtà indivisibile e divina.

Esso si riconosce a questo punto non diverso dal psicoideismo, il quale per Plotino non è un sistema generale della filosofia, ma la giusta interpretazione della presenza del divino nella natura e nell'anima. Questo suo modo di vedere è stato quindi chiamato dagli storici della filosofia pampsichismo, e la sua storia dura fino alla monadologia del Leibniz. Egli vi appoggia, nel corso della trattazione psicologica, tutta una sua propria teoria della preghiera, come relazione autonoma tra le anime individuali e il divino, per il tramite di tale grande anima.

XIV.

Tra l'anima del mondo e l'anima individuale esiste dunque una analogia, la quale Plotino riassume nel carattere dinamico della vita psichica. Essa si presenta sia nel macrocosmo e sia nel microcosmo come un principio potenziale che si sviluppa in atto nella oggettiva esperienza, e a sua volta attua in sè per trarne la propria potenza i valori potenziali del logos. Ma il logos, si direbbe, è in atto non in potenza. Non del tutto, perchè noi abbiamo visto che nel passare dalla teoria alla pratica esso presenta dei residui, dei valori impliciti, ma non realizzati dal movimento puro, e l'anima è appunto costituita dallo svolgersi di questi valori permanenti o resistenti e dal loro recupero in forma attuale: o altrimenti la vita psichica è il processo della spiritualizzazione dell'incongnito e dell'inconscio, e della proiezione e reiezione delle inerti immagini di esso nella natura e nella materia. Quindi essa è incorporea come si era detto, e apatica di per se stessa. Se nell'anima si profila un'ombra di figura corporea, essa la risolve in atti spirituali; se vi si affaccia una passione essa la vince sciogliendola in pensiero. Ma in pari tempi l'anima si aggira con questo suo processo nel corpo e tra le passioni. Queste dunque appartengono alla vita fisica: ma si collegano con l'anima perchè o provocate da questa o da questa risolte. Dolore e piacere, classico

problema della psicologia greca, risultano quindi per Plotino affezioni dell' organismo che contengono o rifiutano un segno e *tipo* caratteristico trasmesso all' organismo dall' anima. In genere noi possiamo studiare i sensi solo da questo punto di vista della tipizzazione, cioè della compresenza indivisibile, della incidenza impassibile negli organi sensoriali di atti psichici; ma questi sono da essi indipendenti. Si vede che c' è l' anima nei sensi, ma essa non è senso: essa è rispetto a loro pura sensazione, atto della sensazione, principium sentiendi.

Ciò Plotino esemplifica singolarmente nel V trattato di questa IV Enneade, sulla vista. Questo saggio si connette con le ricerche della fisica alessandrina sull' ottica che avevano trovato celebre sistemazione nei trattati di Erone. Secondo gli alessandrini la vista era da spiegarsi con un processo di riflessione luminosa del tutto inverso, a quello che consideriamo noi, cioè positivo ove esso è negativo, e quindi esaminando i raggi visivi come diretti dall' occhio verso gli oggetti e da questi riflessi all' occhio attraverso un mezzo rinfangente, come l' acqua, l' aria, il vetro. Chi dà questa forza di irradiazione all' occhio è la presenza in esso di un lume dell' anima.

Se da queste considerazioni vogliamo salire a una definizione generale della sensibilità, essa si può proporre nella forma che le sensazioni intese come atti psichici sono attualità di un principio potenziale, che diventa cosciente di se stesso e della passività dei corpi e della materia che gli sta di fronte o accanto.

Esse quindi non si devono concepire come rappresentazioni frammentarie o pulviscolari, ma come i corpi e gli anelli della coscienza attraverso i quali essa contempla con serena indipendenza il movimento turbinoso del mondo fisico e le sue proprietà.

Le sensazioni sono attuali anche nel senso che vengono tesaurizzate ed elevate verso la ragione dalla memoria. Questa, secondo Plotino, non è un fenomeno di ripercussione o riproduzione, non rappresenta semplicemente la conservazione segreta dei nostri passati pensieri e dati sensibili; è invece sincrona e concomitante all'atto stesso della sensazione, come operosa coscienza o coscienza che lo accompagna e ne raccoglie il frutto, il tipo, l'immagine, e la rigenera come fantasia. Non solo la sensibilità è potenza in atto continuo, ma tale anche la memoria come energia concomitante. Dalla memoria come occhio interiore si sollevano e si dispiegano le immagini delle cose come forme non più dinamiche, ma statiche di fronte all'intelletto e reclinanti nelle loro ipostasi. Tra la memoria e il pensiero Plotino non sente più il bisogno di inserire gradi intermedi. Egli ritiene che il senso e la memoria siano sufficienti a interpretare la concretezza delle forme teoriche dello spirito che si levano sopra di esse, e a sostenere l'azione che le fiancheggia. Quindi l'oggetto principale della teoria della conoscenza sono le forme della teoria pura o riflessione speculativa, in cui per un atto indivisibile si librano, e comunicano tra loro, così gli idoli delle cose come gli idoli delle idee.

Qui ritorna a esser preso in esame il paragone che l' anima con tale sua essenza indivisibile discenda nel corpo e stia in questo come un nocchiero nella sua nave : similitudine che gli accademici avevano sostituito in primo piano a quella dell' anima prigioniera in una caverna, preferita da Platone. Essa l' anima ha bisogno di una nave per correre nel mare della vita, per continuare la sua discesa verso la realtà fisica ; ma essa ha il comando da questa nave, la dirige, è indipendente in essa ; il corpo rappresenta un limite alla coscienza semplicemente per il fatto che la nostra individualità non ne può uscire senza lasciare questa vita. Perchè l' anima debba essere discesa verso la vita fisica e debba sottostare a questo compito di dirigere una navicella corporea, è da spiegare secondo Plotino non per via delle passioni, perchè queste appartengono al mondo fisico, ma per principi logici che dalla sorte dell' anima ci conducono a indagare l' origine del mondo stesso, della sua discesa dall' infinito. Ora egli in genere a questo punto pensa che la condizione dell' anima nel corpo non sia di per sè una pena, bensì una missione che le è toccata, una funzione che essa ha nel ciclo della realtà, sia essa penosa o gioconda. Noi discendiamo dal mondo delle idee negli organismi come una stirpe discende dai suoi progenitori ; ma essi organismi, viventi nello spazio, non possono serrare l' anima in un ambiente o sede, nè localizzarla : essi sono congiunti all' anima come all' origine dei loro movimenti, ed essa vi opera come sul punto di appoggio di una

leva, cioè vi inerisce per gli strumenti della sua azione. Questo discendere non è necessariamente una decadenza: oltre alla navigazione della vita si apre per l'anima una sorte immortale.

Plotino, con metodica discussione degli argomenti classici, dimostra l'immortalità dell'anima fondandosi sull'opposizione tra il carattere composito nell'organismo fisico e indivisibile invece dell'anima: prova che si presenta già nel *Fedone* platonico, ma ancora miticamente. Ciò che è indivisibile e impassibile non può morire: ciò che riceve la sua luce dalla eternità non si può spegnere. La vera prova dell'immortalità è nel carattere eonico e metalogico della psiche. Ma naturalmente in questa immortalità dell'anima non sono compresi nè i sensi nè gli atti che si riferiscono al corpo. L'anima che è immortale è l'anima pensante, che raccoglie dalla vita frutti ideali e appare pronta a ritornare alla sua origine attraverso l'ascesi per offrire ancora a se stessa nel mondo delle idee soltanto un tesoro di idee. Tuttavia quest'anima immortale, a cui Plotino riconosce i puri poteri della ragione, non è così strettamente o rigidamente razionale come la ragione platonica o l'intelletto attivo aristotelico. Se fosse così ridotta l'essenza immortale dell'anima essa ci porterebbe a unificare le anime in un principio panteistico, perchè tutte uguali, o a negare la loro singola immortalità a beneficio di quella ragione trascendente, come nel caso di Alessandro di Afrodisia. A questo si riferisce il trattato « se tutte le anime siano una », che chiude la IV *Enneade*.

Tanto una risposta positiva che una negativa sarebbe insufficiente secondo Plotino, perchè da un lato noi vediamo che le anime consentono e simpatizzano tra loro in modo da allacciare e unire continuamente le loro individualità in una coscienza collettiva; ma da questa coscienza collettiva non si unificano se non nel mondo delle idee. Tra essa e quel mondo le anime sono ancora molteplici. Il problema della loro collettività si riporta dunque a quello più generale dell' uno e dei molti, col quale entriamo nella metafisica: τὸ ἓν è infatti l'identità della vita con la sua origine, οἱ πολλοί sono le anime che la moltiplicano.

XV.

La metafisica di Plotino costituì e rappresenta ancora oggi la più alta soluzione del problema dell' *uno* e dei *molti* che si fosse maturata attraverso la filosofia greca. L' esigenza della unità che si presenta attraverso la psicologia plotiniana era la stessa esigenza che era comparsa nei pensatori antichi a partire da Talete stesso come ricerca del primo principio del pensiero e del mondo. Questa unità assoluta era stata considerata come indispensabile a integrare e a comprendere la molteplicità delle cose e la varietà della vita; come unità che era a un tempo stesso integrazione e comprensione del reale. Quindi essa si presenta logicamente nelle seguenti forme: 1.) unità

fisica e principio unico del divenire naturale (tale nei filosofi ionici); 2.) unità tipica e termine di paragone distinto dalle forme: l'essere eleatico e Anassagoreo; 3.) unità logica o legge universale degli eventi in Eraclito e nei pitagorici; 4.) unità del soggetto e corrispondente unità dell'oggetto nella filosofia sofistica, socratica, platonica; 5.) unità trascendente dell'intelletto e di Dio nella filosofia aristotelica; 6.) unità cosmologica intesa sia in senso spirituale e in senso fisico nelle dottrine delle scuole post-aristoteliche. Queste posizioni successive dell'idea dell'unità erano anche considerate come tali che si integravano a vicenda e rappresentavano con significato dialettico diversi valori del principio unitario rispetto alle diverse prospettive della realtà.

Ma la relazione fra questa unità assoluta e la molteplicità delle forme e dell'esperienza era enigmatica: non si era potuto chiarire in modo sufficiente come dall'unità si generassero i molti o dai molti si ritornasse all'unità. Il principio della generazione naturale, per svolgimento successivo, era di per sè stesso problematico. Tuttavia la storia del pensiero greco presentava già due notevoli tentativi di soluzione: la soluzione dialettica proposta da Platone e la soluzione fisica proposta dagli stoici.

Platone considerando la molteplicità delle idee come ordinata gerarchicamente sotto il primato del bene si propose nel « Parmenide » e nel « Sofista » di ricercare se la molteplicità stessa delle idee debba derivare da una idea unica e dall'idea dell'uno in

sè. Questa ricerca egli non potè per altro condurre oltre una relazione formale, quella che posta una idea essa si collega per correlazione con altra idea conseguente nell'ordine scientifico e quindi il processo di sviluppo logico del mondo delle idee può farci considerare il dualismo della realtà come una coppia logica (ἀμφοῖν). Ma in questo modo se l'unità si spiega a diventare duale, la molteplicità nel suo insieme rimane ancora traboccante, rispetto all'unità vera e propria, dall'assoluto: tanto è vero che Platone nel *Timeo* propone nuovamente di intendere il mondo come generato da due princìpi del tutto diversi, dei quali il locum o spazio puro è esso la radice della molteplicità. Questo spazio puro trascinava per altro il mondo e anche le idee imitate in esso verso un significato materialistico.

Lo stoicismo allora con evidente sforzo del punto di vista scientifico cercò piuttosto l'unità in un principio diffusivo, il πνεῦμα o logo spermatico, cioè generativo: esso, come è la stessa universale sostanza e ragione immanente, così genera la molteplicità suddividendosi interiormente in princìpi dello stesso tipo, « rationes seminales » (λόγοι σπερματικοί) che aprendosi e realizzandosi costituiscono la molteplicità. Il caso mitico di Athena balzante dal capo di Zeus è considerato dallo stoicismo come la legge universale della generazione della molteplicità. Ma in questo modo si viene a dire in sostanza che l'uno concepisce i molti e li genera per concezione. Ora come si spieghi la concezione stessa, cioè il moltiplicarsi della ragione

dentro di sè, questo dagli stoici non è praticamente neppure discusso.

D'altra parte considerando queste posizioni classiche dell'idea d'unità si vede soprattutto mancare in esse l'idea d'unità creativa, proprio quella che era cercata dalla storia religiosa dell'umanità. L'assoluto della filosofia classica o è appesantito e affondato gravemente nel mondo o si taglia fuori di esso come un suo modello inconseguente. Ecco appunto il problema di Plotino: se fosse possibile concepire l'idea dell'assoluto come unità in modo non antropomorfo nè materialistico, ma capace di spiegare la genesi e il valore della molteplicità ideale cosmica in forma conveniente all'idea di uno spirito assoluto e creatore.

Il lavoro fatto dai filosofi suoi predecessori in questo senso conduceva, a suo modo di vedere, a porre prima di tutto l'unità organica del mondo delle idee: « cosmos noetòs » (κόσμος νοητός). Nella serie di aforismi che si trovano in calce alla terza Enneade egli fa vedere come questa idea di un mondo intelligibile, come l'ideale connesso e coerente in sè, sia parallela a quella del mondo naturale legato dal fato sotto le leggi fisiche: ed essa appunto deve essere svolta per comprenderlo. La sua visione del mondo ideale modifica dunque la dottrina platonica. Platone per mondo delle idee non intende una forma cosmica superiore, ma la condizione e caratteristica meta-empirica e ultra-mondana delle idee e la loro coordinazione al divino. L'iperuranio di Platone si dovrebbe più esattamente chiamare il paradiso delle idee, dato

che la sua organicità vera è molto vaga e non si lascia stringere che da alcuni rapporti logici fondamentali come quelli che abbiamo descritto. Invece per Plotino si tratta di un mondo in sè, i cui elementi sono le idee come princìpi archetipi delle cose e che rappresentano una totalità compiuta e senza difetto. Alzando gli occhi dalla mente oltre il dramma empirico, l'anima non trova solo il dramma meta-empirico (che è lo stesso), ma una realtà che è veramente assoluta nel senso che non è modificabile nè confutabile. Questa è la volta non del mondo fisico ma delle esperienze spirituali: noi battiamo sempre il capo nel cosmo ideale, costituito dalla compresenza e connessione logica degli intelligibili, cioè dei princìpi ideali e assoluti considerati nella loro comprensibilità e relazione analitica; al Pantheon dei logoi stoici che appartiene troppo evidentemente all'ordine materiale e naturale si sovrappone dunque come sua verità, come vero logò, il mondo delle idee. Questo non ha un significato prima morale e poi intellettuale come era stato preferito nella storia del Platonismo; esso ha il significato intellettuale puro, è cioè esclusivamente il mondo della verità come oggetto, e come sistema pensato: ma noi non possiamo accertarne la posizione senza risolvere in pari tempo il problema non meno grave del Platonismo, il problema del soggetto di tale oggetto. Abbiamo visto come per Longino l'opinione platonica più probabile fosse quella di considerare separate le idee dalla mente e così da una mente qualsiasi come dalla mente di Dio: per

Plotino essa fosse inaccettabile in confronto di quella, di intonazione aristotelica, che contempla le idee come proprie della mente stessa. Ora, i princìpi pensabili e pensati sono, per il puro Platone, in se stessi: la mente divina e la mente umana li contemplanò, li possiedono, e li ricordano, ma non inferiscono alla loro essenza. Questa è il regno dell'evidenza della verità identicamente cristallina su cui insiste Platone, e quindi vive solo come idea; in per Plotino essa è vivente anche per sè: le idee sono leggi della vita e se la loro trascendenza le presenta a noi reali in un mondo superiore a questa, esse sono per altro idee di un pensiero, oggetto di un soggetto; il cosmos noetòs è la verità pensata dall'intelletto assoluto e unico, dal noûs. Questo il tema dei saggi dell'*Enneade quinta*.

XVI.

Non è pensabile e concepibile un mondo intellettuale senza un intelletto come attività intelligente; ma questa loro distinzione e dualità risale secondo Plotino a un momento superiore; e cioè esige che al di sopra del pensato e del pensante ci sia un principio supremo che li unisce, li genera e giustifica: la sintesi. I princìpi intellettuali non possono essere due senza essere tre. Se noi cerchiamo il fondamento di qualsiasi realtà, tanto delle più sublimi come delle più vicine, vi compare un momento trinitario, di cui

due termini si oppongono l' uno all' altro come il soggetto e l' oggetto; il terzo invece è trascendentale. Questo è il principio primo da cui ha origine la realtà, la teoria pura, il processo dell' essere e anche quindi la filosofia: esso è l' *uno*. Ma nella concezione di questo *uno* la filosofia neoplatonica si allontana interamente dai propri predecessori, come risulta in quanto si pone e toglie il problema della definizione dell' *uno*. Si pone il problema della definizione dell' *uno* in quanto esso è un aureola luminosa che sovrasta alla dialettica della conoscenza e rappresenta una assoluta realtà a cui si appoggiano le categorie in qualche modo relative della realtà nota. Egli è padre e re del mondo spirituale come del mondo sensibile, e l' animo lo avverte presente anche più vicino che non comporti la sua trascendenza. Egli è definibile come *sostanza, essere puro, unità*, perchè la concezione di questo *uno* corrisponde alla determinazione di quei elementi essenziali che sono comuni alla prospettiva così dell' oggetto come del soggetto. Quindi esso venne chiamato da Plotino τὸ ἐπέκειννα, il trascendentale. Esso cioè è l' immanente - trascendente, che si rivela di là dai principi opposti, e tuttavia e soprattutto è per la sintesi dell' intelligibile e dell' intelletto. Così si pone la definizione dell' *uno*, ma essa risulta nello stesso tempo negativa: identificato nella stessa forma, contemplato nella sua trascendenza l' uno è indefinibile: perchè qualunque attributo o proprietà noi poniamo di esso appartiene già all' ordine del mondo intellettuale, cioè a una sfera inferiore. Tutto ciò che noi

potessimo raccoglierne sarebbe sempre rivolto ad abbassarlo e a ridurlo rispetto alla sua assolutezza. Per restare assoluto, cioè sciolto (*absolutum*) da qualsiasi relazione, esso deve restare indefinibile. Quindi egli è l'uno e non è neppure *uno*: vale a dire che la sua unità è qualitativa, non quantitativa; egli è il generatore della vita, ma come un padre sconosciuto, volontà pura di cui lo spirito deve andare in cerca. Esso è superiore a qualsiasi opposizione, e quindi (intendendo letteralmente le proposizioni di Plotino nei primi quattro trattati dell' *Enneade* quinta) è assolutamente oltre al bene e al male, al vero e al falso, all'essere e al non essere, alla finalità e al caso, perchè esso è la verità pura, quella che comprende tutto e non riconosce interamente valida nessuna di queste relative verità umane perchè ciascuna di esse è parziale, laterale insufficiente.

Si è variamente definito questo concetto dell'uno Plotiniano. Ora esso è stato presentato come panteistico, e questa opinione prevale presso lo Zeller: ora è stato presentato come agnostico, e questa opinione prevale negli studiosi francesi per il confronto che essi fanno del pensiero di Plotino con quello di Pascal, del Fénelon e di altri agnostici della loro storia. Ora il pensiero di Plotino contiene anche la visione del Pantheon, cioè di un mondo definito dalla immenza e azione del divino; ma questo sistema cosmodinamico, come è stato considerato dal Covotti, è conseguente e successivo all'assoluto, cioè riguarda già la relatività del mondo. Quindi si potrebbe dire

che egli pone l' assoluto in forma tale da sostituire anche i valori positivi del panteismo, i quali sarebbero insufficienti a definire l' assoluto stesso perchè non si alzano sopra la natura. Allo stesso modo l' atteggiamento di Plotino è agnostico sia in quanto egli rifiuta le teorie gnostiche, contro le quali troviamo altrove un suo apposito trattato (2^a Enneade), sia in quanto ritiene che l' assoluto sia al disopra delle facoltà puramente razionali e dell' intelletto vero e proprio. Ma rimane però da chiarire che cosa significhi in sè, questa teoria dell' assoluto. Ciò si può fare in due modi: il primo è quello seguito dalla tradizione scolastica e consacrato da Marsilio Ficino nella sua traduzione ed esegesi delle *Enneadi*, che egli è Dio: *Unum verum bonum*; che egli può essere conosciuto solo misticamente perchè le definizioni della unità, verità e bontà divina che si possono dare all' intelletto sono inferiori alla sua assolutezza, che egli per lo stesso mistero di questa sua pura trascendenza si trova immanente a tutta la realtà come sua filiazione; la seconda via è quella che invece viene seguita dagli interpreti - romantici di Plotino sia nelle loro opere di storia della filosofia, sia in apposite trattazioni tra cui rimane ancora classica quella della Schelling (nelle sue lezioni di Monaco). Giusta questa seconda via l' *uno* di Plotino è propriamente l' essenza, quale traspare oltre la sostanza e come radice di essa. Quindi esso si rivela sia ai limiti inferiori della ragione nel contrapporsi del pensiero alle idee e sia fra gli ordini molteplici delle ipostasi o elementi sussistenti

della realtà: è come un margine o spiraglio sottile che la ragione trova al limite delle cose e delle idee, ma che rivolto in se stesso è infinito, è l' indefinito. Per entrare in tale infinità, e passare attraverso lo spiraglio, Plotino indica ripetutamente a questo proposito un metodo mistico rimasto celebre nella sua forma; la conoscenza dell' assoluto è per l' anima « un' estasi e semplificazione e stasi », cioè essa deve uscire dalle condizioni della esperienza e sollevarsi fuori dei dati del conoscere, tale essendo il significato letterale dell' estasi (« sollevarsi fuori »). Essa deve essere semplificazione della mente, da ridursi a quella penetrante, ma unitaria e lineare comprensione che può passare oltre le opposizioni della dialettica. Penetrare nel mistero, saltando attraverso gli opposti, e ciò per fermarsi nella contemplazione: perchè il processo proprio dell' assoluto è altrettanto assolutamente diverso dal movimento consueto delle facoltà intellettuali.

Le due interpretazioni sono ugualmente fondate nei testi di Plotino, ma entrambe mancano in qualche misura di un comune punto di equilibrio che possa permettere di unificarle. È certo altrettanto vero che l' assoluto plotiniano rappresenta una altissima concezione di Dio, quanto è vero che esso si collega con tradizione di un Dio ignoto caro ai greci. (In Atene un apposito altare era dedicato al Dio ignoto; e anche il Dio di Socrate sotto un certo aspetto è ignoto). Del pari è chiaro che definendo l' *Uno* come l' essenza pura, essa si rivela identica col divino e indefinibile per l' intelletto; il mistero di tutta la vita potrebbe

essere appunto questo, che Dio è l' essenza. Per intenderlo, occorre riconoscere che nella visione plotiniana della vita l' assoluto non è nella vita ma è la vita stessa: quindi esso non si cerca più correlativamente allo spazio, come l' iperuranio di Platone, al movimento, come il motore immobile di Aristotile, ma alla risoluzione del tempo nell' eternità: e così si trova insieme con noi e sopra di noi. O ancora l' *Uno* è infinito in quanto è il mistero « aoristico », non determinato, del finito e del determinato, la legge suprema di ciò che si definisce nella realtà.

XVII.

Il significato autentico dell' unità assoluta secondo Plotino è che essa corrisponde al fondamento uno della realtà e quindi anche dell' *uno*, del vero, dell' essere intesi come principi del reale, e che fondamento è l' essenza, — ma dell' essere stesso, della sostanza in sè. Quindi esso è principio che non si può definire nominalmente, perchè ogni parola lo limita e riduce rispetto al suo valore proprio. Logicamente noi possiamo indicarne la posizione dialettica, cioè il punto logico che occupa rispetto ai termini e concetti definiti, ma di essa non si può sapere altro se non che è superiore a ogni definizione. Anche il carattere di infinito è già una relazione al finito. Possiamo soltanto designarlo come l' assoluto.

Certo quindi che questo assoluto plotiniano è

Dio, ma non si può ridurlo soltanto all'essenza generalmente intesa, perchè l'essenza secondo la definizione aristotelica è l'eterno valore dell'essere, e l'essere per Plotino fa già parte del mondo delle idee. Quindi occorre intendere che l'assoluto è l'essenza superlativa, cioè trascendentale, degli esseri, e che tra esso e l'essenza logica passa una differenza analoga a quella che passa tra il sommo bene e il bene supremo. Resta da intendere che per Plotino la questione è se l'assoluto si possa definire come bene e buono, perchè da un lato esso è superiore alla dialettica del bene e del male e rappresenta un principio ultramorale (come fu tentato ai nostri tempi di sviluppare dal Nietzsche); ma d'altra parte non gli si può rifiutare rispetto alla vita morale una posizione altrettanto essenziale, quanto nella logica. Plotino mette in rilievo che il bene assoluto è piuttosto un concetto di equilibrio ideale che si traduce nella trinità del mondo noetico, dell'intelletto e dell'assoluto come intimo a tutti e tre i termini: quindi il vero bene è dato dall'insieme dei tre valori supremi, cioè dalla sintesi di Dio, del pensiero e delle idee, e si riflette pertanto in queste ultime sotto la forma dell'idea del Bene come definizione della sintesi. In ogni modo quando si dice che Dio è buono si intende la sua bontà in senso oggettivo, perchè soggettivamente essa sarebbe un attributo troppo ristretto per la divinità.

Da questo intendimento dell'assoluto si spiega dunque l'origine e la natura della realtà. Egli si de-

finisce solo sdoppiandosi nel pensiero e nel pensato, in un occhio autocosciente e in un specchio dell' autocoscienza : o altrimenti il sorgere dell' autocoscienza non è una interiorizzazione di Dio, ma lo porta ad estrinsecarsi, a diventare duplice e opposto con sè stesso e a creare quindi da sè il mondo delle idee e il pensiero.

Lo Zeller la escluse dal suo modo di interpretare il sistema di Plotino, ritenendola suggerita piuttosto dalla tradizione stoica e respinta formalmente dall'autore delle *Enneadi* ; i successivi storici, come tra noi il Covotti, chiarirono che si doveva appunto escludere dalla sua dottrina l' emanazione nel senso di educazione o evoluzione. Ma noi osserviamo che questo processo è invece dall' implicito all' esplicito, e venne chiamato dagli storici della filosofia processo di emanazione, o emanantismo, per analogia con i miti liturgici, in cui si spiegava la creazione del mondo dallo stillare del sacrificio. Vale a dire che esso era il modo di concepire la creazione più in uso tra quelle scuole della filosofia classica (o tra i platonici in ispecie) e nel sincretismo religioso — ellenistico — orientale : e il nostro non lo respinge, ma lo scosta, per definire meglio la verità. Più esatto per Plotino sarebbe parlare di derivazione : dall' assolutezza dell' Uno trabocca eternamente l' intelligenza, riproducendo nella sua qualità l' onda intima e inesauribile della verità pura. Ciò significa che nell' assoluto vi è l' esigenza del pensiero e della relazione di soggetto e oggetto in cui esso si distingue : l'Uno propone a sè stesso il

« due », e la sintesi. Egli (Dio) dal suo mistero unitario si rivela dunque diviso in due e l'una parte contempla l'altra; questa potrebbe essere la sentenza del *fiat* Plotiniano; il quale così viene a paragonare la creazione col processo della luce che scaturendo istantaneamente si diffonde in una molteplicità di forme e di colori. (Non che Dio abbia creato la luce, perchè già c'era, ma che abbia dato la legge della luce al mondo). Ciò che evidentemente era conforme a una verità scientifica, che cioè i processi propri dei fenomeni luminosi sono basilari e tipici rispetto ai fenomeni della natura.

Ne viene di conseguenza confermato che tanto sono indissolubili l'uno dall'altro il pensiero e il mondo delle idee, quanto essi sono separati logicamente, e nel logos stesso che li congiunge (perchè il logos è sintesi del soggetto e dell'oggetto). Il mondo delle idee ha carattere oggettivo e dipende dall'atto di riconoscimento del pensiero. Plotino risolve il problema di Antistene, se vi siano idee di ciascuno oggetto, e di qualunque specie, nel senso che le idee sono di qualunque specie, ma universali e non di particolare oggetto: e quindi non ha luogo il dubbio se il mondo delle idee possa essere minorato dalle idee di cose spregevoli o da individui effimeri. Quindi il mondo delle idee è bello per Plotino, in quanto riflette la verità in forma armonica e tersa. Esso corrisponde a un insieme totale e integrale di valori puri direttamente prossimi alla fonte della verità. Questa nel rivelarsi costituisce infatti un mondo ideale e di

ideali, quale può essere l'oggetto del più alto pensiero e di una ammirazione meravigliosa, misura e termine di quella definizione estetica e filosofica, che ci lascia percepire la netta differenza tra il mondo delle idee e il mondo sensibile, tra l'intelligibile e la natura. Questa differenza rimase poi fissata nella terminologia filosofica fino a Kant, che, nella sua prolusione del 1770: *de mundi sensibilis et intelligibilis forma et principiis*, vi sostituì quella analoga ma di carattere gnoseologico tra mondo noumenico e mondo fenomenico.

Del pensiero puro non si possono dare altrettali indicazioni perchè esso non è oggettivo ma soggettivo. La determinazione più viva e più urgente data da Plotino è che egli è Νοῦς del *noetòs*, cioè νόησις come il Dio di Aristotile; il principio della pura pensabilità (quasi il dominio della primo genitura), che appunto per questo non si ritrova mai con se stesso, ma incluso nella contemplazione e considerazione delle idee: è dunque non soltanto trascendente ma anche immanente. Ma la sua purezza è determinata nell'atto che esso pensa il mondo e pensandolo lo rende ideale, quindi è la più simile al vero Dio per purezza di carattere e per semplicità di valore. Ma è determinato nella sua funzione, mentre nel mondo delle idee si allontana da Dio per rispecchiarlo e rappresenta in atto tutte le possibili verità, tutti i probabili concetti. Dal mondo delle idee si genera il mondo sensibile e delle cose per lo stesso processo di derivazione, che continua, luminosamente, fisso a

disperdere le sue ultime frange nell'inerzia tenebrosa della materia. Esso genera le forme del pensiero, dello spirito, le anime: e dall'anima del mondo la natura, dalle anime singole la materialità del sentire, che si incontra nuovamente con la notte dell'essere per desiderarne il giorno perenne. L'Uno, su questo mondo di luce e di ombre, è sempre presente, ma non è immanente: è piuttosto coesistenziale, coeterno, coevo.

XVIII.

Il pensiero di Plotino si svolge a questo punto (e specialmente nelle parti 6-9 del libro quinto) intorno al problema della trascendenza e dell'immanenza: perchè il concetto stesso dell'essenza divina (*epécheina*) corrisponde anche identicamente a quello di trascendentalità, cioè di un principio assolutamente primo che supera ogni limite della ragione e sostituisce quindi, con una forma superrazionale, il trascendente, il Dio razionale di Aristotile; le cui funzioni sono per Plotino, come abbiamo visto, proprie invece dell'intelligenza. L'assoluto come trascendente non è neppure pensiero, perchè è privo del pensiero stesso. Tuttavia questa sua non intelligenza nè pensabilità non si deve concepire come indifferente, come venne interpretata nel proprio sistema dallo Schelling, ossia nel senso che da esso possono nascere tanto il positivo come il negativo e tanto lo spirito come la materia. Esso è piuttosto sopra al pensiero nel senso che

si raggiunge supponendo l'identificazione di esso fino a vedere svanire le forme logiche categoriche, che lo caratterizzano, in una potenza infinita, non più sostanziale per consistenza, ma per intimità. Non ha quindi parole come segno di forma, nè forma come concetto di parola; perchè la potenza e l'atto in esso si identificano, e tuttavia la sua formalità è assolutamente immateriale: egli è la pienezza pura della verità in tale grado che non le occorre di definire se stessa, ma da questa pienezza la verità scaturisce e contiene il bello e il bene come una creatura necessaria in cui si riflette dal mistero la luce, in cui si profila da una intensità abissale l'estensione prima delle idee e poi dello spazio.

Il Bergson, che di tutti i filosofi contemporanei è il più vicino a Plotino (e anzi tenne su di lui un corso nel 1901), ritiene che questo puro non pensare dell'assoluto sia quale si rivela anche nell'anima, cioè l'aeone, il tempo puro o, come egli dice, la durata reale, nella sua differenza dagli eventi intellettualmente misurati. Ma nel caso dell'assoluto per Plotino non si rivela semplicemente, a nostro avviso, l'aeone, perchè questi è già subordinato al pensiero e al mondo delle idee. Meglio si accosta il Bergson a Plotino nella sua dottrina dell'intuizione metafisica rivelatrice di una corrente eterna della vita.

Plotino considera piuttosto come propria dell'assoluto la volontà pura, scortecciata, nel suo candore luminoso e madre della luce, quella cioè che non patisce l'aeone ma lo sostiene: la volontà nella sua

superiorità alla teoria, a cui era inferiore come azione. Questa volontà pura che può darci una immagine dell'assoluto, corrisponde alla vita spontanea nel sentimento come attività. Egli quindi non è nè poesia pratica nè passione, ma emozione: cioè ha come proprio carattere intrinseco il non impresso nè espresso, ma perenne sentimento della vita. È come l'onda elementare e arcana del sacrificio o delle fonti sacre: l'assoluto ancora oggi indefinibile nello spirito classico, e quindi sacro, che si contempla nell'occhio della fonte sotto i papiri di Aretusa (1).

Questo modo di intendere l'assoluto plotiniano può indurre a classificare la sua dottrina anche come volontarismo o sentimentalismo assoluto. L'Uno non è tutto, nè dappertutto: esso è con tutto, cioè « lo vuole ». Il pensiero cerca in lui religiosamente la radice segreta e ultramondana di quella legge dell'azione che ha sottoposta a sè nel mondo. E trova per ogni dove, ma non legato col dove, bensì quale suo principio evanescente, il mistero di un'onda. L'onda reale, fluente s'insegue sempre con se stessa, si sdoppia e moltiplica in onde: ma il suo movimento puro dipende da quell'onda che è una, che s'inserisce invisibile nel mare come la corrente psichica nel sistema nervoso; e che però non è essa del mare, ma del vento. E difatti anche l'emanazione come principio

(1) L'idea del fiume eracliteo come proprio dell'assoluto era stata ripresa in esame già da Attico il platonico (cfr. EUSEBIO, Praep. Ev. XV, 4-13), e ciò in quella forma psicologica, che conduce appunto a Plotino.

creativo del mondo si ricollega piuttosto alla volontà che al sentimento del pensiero.

Il pensiero che nasce su quell'onda squarciandosi in intelligente e intelletto, in forma e in contenuto, non è per conseguenza esso ultramondano come il mondo delle idee di Platone o del Dio aristotelico. Ma è solo sopramondano nel senso che contrasta come una volta irridiscente a tutti gli oggetti; la sua propria essenza, a sua volta non è localizzata o extra locale: essa è universalmente presente nelle sue immagini, che si incontrano dappertutto come immagini dell'Uno. La sua differenza con l'assoluto è quella che nasce per la stessa posizione di un atto distinto e contrapposto in se medesimo, un atto che mentre è la cessione originaria della unità si afferma come principio divino della unificazione che la ricostituisce: cioè ritrova continuamente l'assoluto, come fonte e radice di se medesimo. Anche il pensiero, come il mondo intelligibile, ha per Plotino lo stesso carattere oggettivo e relativamente impersonale. Essi rappresentano bensì la sintesi tra soggetto e oggetto, ma come propria della realtà e non della mente: dato che la loro sintesi è la ragione, e logo, questa si deve interpretare dunque con significato realistico ed obiettivo perchè essa non è ancora nell'ondoso mistero dell'assoluto stesso, e d'altra parte essa rimane ferma come un'aureola sopra l'anima, la mente, il soggetto umano. Questo modo di intendere la ragione potrebbe essere chiamato dunque non idealismo logico, perchè questo termine si riferisce piuttosto al platonismo,

ma realismo logico come fu chiamato nel Medioevo dai suoi seguaci e come correzione del realismo metafisico di Aristotile: e più originalmente, filosofia della santità, perchè corrisponde al modo di intendere la ragione che è proprio dei santi scrittori e profeti di quel periodo (1).

Nella sesta Enneade si svolge infine la logica plotiniana come esposizione obbiettiva essa stessa della teoria delle idee, in quanto la teoria oggettivamente presa è un processo di formazione o processione delle forme. Per Plotino la teoria è stata analizzata come conoscenza in generale; ma qui essa appare come oggetto di se medesima e comprende lo sviluppo delle idee quale si delinea a partire dal mondo intellettuale attraverso lo svolgimento emanantistico del mondo: che le idee sono parusiastiche. Vale a dire che nei rapporti fra idee e realtà indicati nella formula platonica della mimesi e metessi e dalla parusia delle idee unite alla realtà, Plotino ritiene essenziale il terzo termine, e i primi due correlativi invece alla esperienza e alla conoscenza dialettica. La parusia si presenta come l'attributo conseguente dell'*ou̓sia* o sostanza eterna, che le idee sono di per se stesse e in cui stanno in sè concluse. Quando essa esce di sè e trabocca, essa si rende consustanziale alle cose che ella emana e si mantiene logicamente e realmente come loro sostanza

(1) Si confronti la conclusione del IV libro del *Mondo come volontà e rappresentazione* di Schopenhauer, che presenta la dottrina della santità come risoluzione del razionalismo etico-speculativo nel volontarismo puro.

e si annunzia sempre in sè come una più viva e più profonda realizzazione, da cui possiamo sperare non meno costantemente il ritorno alla luce originaria. Quindi, se l'assoluto è trascendente, e come esso è la più pura essenza, — le idee sono immanenti e con esse la sostanza, così Plotino pensa un regno delle idee paragonabile al regno dei cieli evangelico, per il quale si usa lo stesso termine di *parusia*: nel Vangelo si tratta del logo personale, qui invece della presenza di un logo impersonale; ma il pensiero da cui esso dipende non è per Plotino nè presente nè assente, perchè reca a concepire l'immanenza stessa, il *lógos ménon*.

A questo punto dunque la speculazione delle *Enneadi* si rovescia come in cavo specchio a guardare il processo teorico delle idee rispetto all'immanenza mondana: quindi l'autore dà alla logica un significato intrinseco alla realtà, che fu poi imitato nella logica hegeliana. Ed egli già allora si serviva di questo metodo, come poi lo Hegel, per riunire e sistemare nelle trame della logica le dottrine molte e varie dei suoi contemporanei e ridurle ad un tessuto unico. Questo comincia con tre trattati dei tre generi degli enti, ed è ulteriore compito di altri due consecutivi, dell'assoluta presenza universale e dell'unità e totalità dell'essere. Ed è, nel suo insieme, la maturità della filosofia del *Sofista* platonico: cioè del vero saggio, del sofista non scettico ma veramente filosofo, che si fa interprete del pensiero stesso.

Ora secondo Platone (cfr. la *Enn.* V, 1, 4), i prin-

cipi supremi delle idee erano cinque: l'essere (l'uno, il bene), il movimento, la stasi, l'identità, l'alterità. E la loro verità si dimostra per la loro necessità, si dimostra per la impossibilità di escluderli per ogni e qualsiasi idea. Aristotile procede a dedurli e dimostrarli dalla realtà stessa: essi definiscono quindi per lui come la sostanza (che è l'essenza), la forma, la materia, la potenza, l'atto. Ma la sostanza come principio primo, ch'è essa stessa l'essere, riassorbe in sé gli altri quattro principi come sue esplicazioni o attributi: si può eccepirne soltanto la materia nella sua indefinitezza o impredicabilità. E così avviene per ogni altra definizione di principi, per esempio le cause. Quindi Aristotile preferisce ricercare i principi supremi come predicati irriducibili dell'essere assolutamente inteso; e nel trattato delle *Categorie* ne annovera dieci: la sostanza, che anche sotto tale aspetto è eminente rispetto alle altre forme, e come sue determinazioni e perchè essa è l'essere stesso come predicamento di sé medesimo; la quantità, la qualità, la relazione, il luogo (o spazio), il quando (o tempo), la disposizione e l'attitudine, il fare e il patire (la penultima coppia si trova ristretta nell'ultima in altre opere; che riducono quindi le categorie a otto). Ora tali categorie aristoteliche rispetto alle cinque platoniche sono dieci perchè ne prospettano lo sdoppiamento in relazione con la dialettica degli opposti sintetizzata nella sostanza: come vi è potenza e atto, materia e forma, così vi è sostanza e categoria accidentale (quantità), qualità e relazione, spazio e tempo, disporsi e avere, fare e patire. Cioè in sostanza

il simbolo delle categorie è lo stesso per Platone e per Aristotile: l'essere e la sua tetradè (come per i Pitagorici); ma i generi aristotelici ne presentano la duplicazione, per immanenza e trascendenza. Soltanto che tale duplicazione appare a Plotino fuori luogo, perchè l'essere logico è immanente a se stesso, e positivo; inoltre le categorie aristoteliche non corrispondono se non apparentemente alla deduzione platonica, e si presentano come date per enumerazione, formulate in parte estrinsecamente, e risentono assai più della storia della fisica che di quella della logica. Egli insomma, sia pure non attribuendo interamente ad Aristotile il peso di tali difetti, gli muove già una critica analoga a quella che fece poi il Kant. Ma gli Stoici già si erano avveduti della disformità della logica aristotelica da quella platonica: e nell'intento di riaccordare a loro volta la logica stessa con la fisica (e cioè con la dottrina degli elementi e delle cause) per ricostituire l'unità della ragione, essi restrinsero e definirono novamente le categorie nella tetradè del soggetto o sostrato, della qualità, della modalità e della relazione: o altrimenti (Posidonio) della *diairesis*, *al-lóiosis*, *synchysis*, *analysis* (classificazioni entrambe accettate del Kant nella tabella analitica e sintetica delle categorie). Plotino prova per altro che tale maniera di distinzione era limitata e indebolita dal materialismo, o dalla identificazione dei principi logici con le leggi della natura, o infine dallo scambio tra valori logici valori retorici e (VI, 1). Egli intende quindi ritornare alla dottrina platonica dell'unità della logica

nei cinque generi supremi dell'essere, e tuttavia riformarla con metodo rigorosamente deduttivo, in relazione con la sua dottrina del mondo intelligibile, e in confronto con la critica della teoria aristotelica. Allo sdoppiamento dell'intelligenza e dell'intelletto corrisponde invero il rispecchiamento del mondo intelligibile nel mondo sensibile: e quindi altre cinque categorie correlate alle prime e proprie dell'essere, che restaurano anche il numero proposto da Aristotile, ma sotto forma sintetica. Quindi abbiamo le cinque categorie supreme, o i veri e propri generi dell'essere, che discendono dall'Uno, e cioè l'essere o sostanza ideale, in cui esso si rende intelligibile, e la tetrade in cui l'essere si rende molteplice, ossia il movimento puro, la stasi come atto mentale, l'identità e l'alterità: e altrettante « dell'altra natura », cioè la sostanza sensibile, la relazione, la quantità, la qualità, il movimento come meccanismo. Tale è la rivelazione intelligibile dell'essenza e della vita.

XIX.

L'essere considerato secondo la filosofia plotiniana è l'essere concreto o la realtà logica del mondo. Il suo specchio e il suo sistema dei princìpi quali si presentano nel mondo delle idee sono congiunti e compatti anche col mondo sensibile; quindi occorre intendere l'essere non come un valore nucleare o un predicato in generale, ma come una totalità di valori

che si delinea, nel suo insieme, solo brevemente e sottilmente diversa dalla realtà stessa estesa in senso empirico. Nel mondo dell'essere non si può includere, però, l'unità somma che gli sovrasta. *L'uno* è presente e assente nello stesso tempo dalle idee, e se noi contempliamo alcune di esse, la sua relazione con l'unità si rivela oscillante, come un bene trascendentale che più si avvicina e più si allontana, e viceversa ma non coincide mai con l'idea stessa. Quindi il mondo dell'essere e delle idee deve avere una unità propria la quale lo vivifichi *realiter*, e questa unità è il primo logico e l'essere in sè, quello che si conosce e che si può definire e di cui avevano trattato i filosofi dell'essere. Questo primo principio è esso unico, vero, buono in senso intellettuale, e cioè riveste gli attributi della divinità razionale. La verità che gli corrisponde, e gli attributi che gli vengono riconosciuti, costituiscono il primo genere dell'essere, e il riflesso più diretto che noi possiamo pensare dell'assoluto.

Rispetto a questo l'intelletto permette di distinguere due altri gradi. Quello dell'essere potenziale e dinamico, e quello dell'essere attuale ed energetico. L'essere potenziale secondo Plotino, abbraccia, a sua volta le dieci categorie platonico-aristoteliche sotto l'aspetto della possibilità, e cioè tutte le relazioni che si collegano con le idee di sostanza, causa (come sintesi del movimento), quantità, qualità, modalità, le varie forme di necessità e contingenza, il luogo, il tempo, il fine (che è la relazione essenziale). Si distinguono come categorie da questo punto di principio il

luogo e il tempo come quelli che portano verso la natura e costituiscono la chiave per passare al mondo energetico, in cui essi si risolvono nel meccanismo. Le categorie rimanenti si impegnano in quelle di qualità e di modalità; vale a dire che per Plotino la funzione dominante della creazione logica è una coppia di idee, la prima delle quali e cioè la qualità, trasforma l'essere sostanziale - causale, quantitativo in una prospettiva multiforme e variopinta che rivela i colori iridescenti della luce cosmica della verità, e l'altra riduce questa molteplicità qualitativa secondo l'intenzione del pensiero, cioè in modo che esso si concretizza nelle forme della vita (VI, 2).

L'enumerazione di Aristotile corrispondeva dunque alla teoria dell'essere possibile, o della mente nella sua formalità. La teoria platonica ci presenta invece l'essere della sua realtà, nella sintesi del pensiero e del pensato. Quindi è preferibile riconoscere le categorie nella forma indicata da Platone, per ciascuna di esse, e ridurre alla dialettica il formalismo aristotelico in quanto esso si addentra nella logica nominale e non più reale. In tal modo mentre per Aristotile la funzione logica è semplicemente affermazione o negazione, per il nostro invece essa corrisponde alla ricchezza di possibilità o probabilità racchiuse in una idea. Così la necessità logica per lui non si confonde con la necessità fisica. La prima indica di non potere essere altrimenti, e l'impossibilità del contrario. La seconda invece è analoga al Fato, corrisponde cioè alla sequenza degli eventi.

Lo spazio e il tempo hanno appunto il loro valore anche nel mondo delle idee, come in tal modo indice della riflessione distinguente tra possibilità e necessità. Da questo punto di vista essi infatti rivelano di essere strettamente accoppiati: e il Gioberti, riprendendo nella sua Protologia la dottrina di Plotino, chiamò questa coppia con un nome unico: Cronotopo. Lo spazio o il luogo ha un significato nel mondo delle idee in quanto esse hanno un luogo logico e cioè occupano rispettivamente l'una all'altra una certa posizione che corrisponde a quello che nelle matematiche si chiama *analysis situs*, ed era la « topica » nella retorica antica e nella dottrina aristotelica delle prove. Questo luogo logico non solo designa a quale punto si trova una idea, una forma, un principio, nelle serie concettuali di cui esse fanno parte, ma risolve il problema della trascendenza alla materia, proprio del mondo logico, e di tutto il mondo spirituale. Esso ha un luogo mentale, non un luogo fisico: e ciò sostituisce la difficoltà platonica che le idee siano fuori del mondo, o quella aristotelica che Dio sia separato. Le idee e il loro primo principio sono da individuare secondo spazi dialettici, e non più in contrapposizione agli spazi materiali.

Prendiamo ad esempio il paragone del *Teeteto* di Platone che la reminiscenza delle idee sia come il recupero degli uccelli, tenuti dall'uccelliere in una grande gabbia, ma afferrati di volta in volta, quando occorre. Le idee sarebbero come uccelli, ma esse però non si trovano dentro la gabbia del mondo, ma fuori,

e di dentro si vedono solo per intuizione. Quindi noi abbiamo una mente che cerca dentro un limite cioè che si trova fuori del limite. Allora, secondo Plotino, il passaggio oltre il limite non può essere dato da una opposizione fra questo spazio e un altro spazio, ma dalla loro riduzione all'idea.

L'ultra-spazio è evidentemente contraddittorio, non potendo essere che una prosecuzione o un contorno dello spazio stesso. Si devono invece cercare le idee in uno spazio mentale o logico. Questo differisce dallo spazio fisico perchè il primo è congiunto con l'eternità cioè con l'eone, e il secondo è invece congiunto col tempo differenziale o prammatico. Fra il tempo empirico e lo spazio empirico si verifica quel divario o diastema, che Plotino invece non riconosce nel tempo per se preso. Questo divario è come una porta, e cioè il meccanismo del movimento, che si apre dalla compattezza della logica verso il mondo pratico, e cioè lascia cadere il mondo idealizzato nell'ombra della materia (1).

Noi abbiamo già accennato più volte al significato che Plotino attribuisce alla materia: ma bisogna mettere in primo rilievo che egli intende valutare così

(1) Questa descrizione delle relazioni categoriche, e quanto segue sui loro rapporti con la materia, diedero luogo nell'interpretazione medioevale e moderna del neoplatonismo alla similitudine del « teatro del mondo ». Tale aspetto immaginoso venne infatti sin d'allora posto in rilievo dai neoplatonici: ma Plotino in conformità con lo spirito scientifico della scuola di Roma, sembra piuttosto riferirsi a un teatro anatomico, rinnovazione allora recente dei templi chirurgici egiziani: e ciò anche nel senso degli *idola theatri* (cioè idoli della scuola scientifica di quel tipo) criticati da Bacone.

la materia, non soltanto rispetto alle cose da cui si discende nel mondo delle idee, ma anche rispetto al pensiero. Quell'ombra che si profila per prima scendendo nella realtà in alto si scopre anche negli angoli dello spirito. La materia, cioè l'inerzia che spegne la luce della vita, è immanente anche all'anima e all'intelletto. Essa si profila appunto come inerzia mentale, ritardo del pensiero nel misurare con l'orologio della mente la derivazione viva della realtà dalle idee. Quindi si trova una materialità o inerzia non solo al seguito delle energie attuali ma anche per una di esse, come l'unità delle potenze e delle *dynamis* che produce il mondo.

La materia si ripresenta così come privazione; è un mancamento delle vertiginose forme logiche che le consolida in forme fisiche o naturalistiche. L'oscurarsi della luce e dello sforzo stesso della illuminazione. Questa inerzia o oscurità, che è la materia, cresce di grado in grado attraverso il mondo delle energie fisiche, che è il terzo grado dell'essere, per il proporzionale decrescere del realizzarsi della potenza delle idee. Oltre al mondo delle energie legato nelle sue ipostasi e illuminato con proporzioni varie dalla luce della verità, appaiono le ombre della materia o tenebre. A quel cupo senso che l'occhio raccoglie nel diminuire della luce intellettuale si rivela l'indice del più pericoloso annullamento possibile: quello del bene nel male, della materia come male radicale originale (VI, 3).

Così la stessa dottrina delle categorie riconduce

al duplice tema fondamentale della speculazione plotiniana: all'Uno, da cui esse derivano, e al Bene in cui trovano la loro vera necessità.

XX.

Plotino si volge sotto tale aspetto a considerare i problemi speculativi in relazione ad altra scuola a lui prossima, che anche essa si era aggirata intorno al pensiero dell'*uno* e la sua sovranità sul tutto; e questa è la scuola neopitagorica, a cui si riferiscono in gran parte le discussioni riassunte nelle seguenti monografie del libro sesto (VI, 4 - 6), e specialmente nel sesto trattato, intitolato « Dei numeri ». Sotto il nome di neopitagorismo noi intendiamo la reviviscenza dell'indirizzo pitagorico originario della filosofia greca, la quale si presenta come caratteristica generale della coltura scientifica e religiosa tra l'età di Cesare e la stessa età di Plotino. Tale rinascita ci appare diffusa sotto la forma di un rinnovato culto delle matematiche e dei misteri pitagorici e specialmente diffusa, si può dire, anche nel neoplatonismo stesso; ma si presenta anche prima di Plotino sotto forma specifica per opera di alcuni autori, dopo i quali egli fonde le due scuole, la neopitagorica e la neoplatonica, e lascia ai suoi discepoli il compito di continuare entrambe. Tra questi autori ricordiamo un gruppo dell'età di Cesare e un gruppo del secondo e terzo secolo.

Il primo è rappresentato da Alessandro Polyhistor, che fiorì intorno all'80 avanti Cristo e la cui opera venne continuata da scritti anonimi, da mecenati, tra i quali emerge la figura di Publio Nigidio Figulo, noto amico di Lucrezio e di Cicerone e protettore anche degli epicurei, e nella raccolta di sentenze pitagoriche che va sotto il nome di « versi aurei » (v. ediz. Carabba). L'altro autore di questo periodo è Ocello Lucano, scrittore vissuto certamente prima di Varrone, il quale diede al suo trattato il titolo « De universi natura (περί τῆς τοῦ παντός φύσεως) » e questo si conserva integralmente, mentre dei precedenti abbiamo solo frammenti. Questo primo movimento ebbe un profeta, comune alla sua epoca, ma di ispirazione pitagorica, cioè Apollonio di Tyana (Cfr. cap. I).

Nel secondo secolo dopo Cristo abbiamo invece scrittori di carattere più strettamente scientifico che sostengono il neopitagorismo, e tra essi emerge la figura di Nicomaco di Gerasa in Arabia, che fiorì intorno al 140 e ci ha lasciato due opere caratteristiche: « l' Introduzione aritmetica » e i « Teologumeni aritmetici ».

Filostrato, che faceva parte dello stesso ambiente dell'imperatrice Julia Domna, da cui prende le mosse la storia del neoplatonismo, scrisse una vita di Apollonio e diede al pitagorismo forma retorica.

A questi autori si accostano: Moderato di Gades moralista, Numenio di Apameia già da noi ricordato come gnostico, Kronios interprete di Omero, e anche talune iscrizioni dell'epoca dei Severi, che

onorano Pitagora. Da questo ripetuto movimento doveva infatti uscire ex novo la figura di Pitagora come personaggio leggendario, in parte storico e in parte immaginato. Una iscrizione anatolica gli attribuisce come simbolo dottrinario la lettera γ , perchè egli avrebbe dato all'umanità la coscienza morale della sua fatica (Ponos), e quindi ispirato la favola di Eracle al bivio. Ma Alessandro Polyhistore, che (come dice il nome) aveva impostato le sue ricerche in senso storico ed enciclopedico, riconosceva piuttosto come nucleo prezioso della tradizione pitagorica il metodo filosofico per forza del quale essa accoppiava e unificava i concetti speculativi e i concetti matematici. Quindi tutto ciò che fa al caso nostro, l'unità dell'assoluto e l'unità numerica, erano per i neopitagorici un solo principio a cui essi davano il nome di *monade*; mentre la forma degli opposti era associata col numero *due* e prendeva nome di *diade*; e così la triade era il simbolo della dialettica, la tetrade della realtà categorica. Alessandro ritornò ad esporre il pitagorismo con spirito sistematico e mettendo in rilievo come la monade originaria generasse tutti i principî che sono insieme positivo e negativo, o anche addirittura carattere negativo. Questo avviamento al pensiero, a porre sotto l'ombra di Pitagora la filosofia e la scienza su uno stesso piano, fino ad identificarle fra loro, fu sviluppato profondamente da Nicomaco: egli fece coincidere l'idea dell'unità e teologica e matematica con quella di Dio, come principio universale di realtà e di esistenza che produce una continua manifestazione

di sè, da cui traggono la vita le cose del mondo, recando così impresso il suggello dell'unità.

La diade che corrisponde alle coppie analitiche, e prima di tutto a quelle del pensiero e delle idee, genera invece dal suo seno la materia, perchè il numero *due*, come gli antichi pitagorici avevano detto del numero pari, per la sua divisibilità contiene il principio di un campo aperto e contrastante e quindi s'intende nel dominio della materia. Ma Nicomaco raccogliendo di tutto punto piuttosto la dottrina di Eraclito che stava per ritornare anch'essa in voga, trovò che dall'attualità propria della materia nasce per altro, e per la sua riscossione, l'armonia: e in modo tutto suo personale attribuisce così il principio della armonia non all'unità, ma alla diade.

Questa deve essere il punto contro il quale vuole polemizzare Plotino negli scritti che stiamo per esaminare. Ma nei due primi saggi e rispettivamente il 4° e il 5° dell'Enneade Sesta, intitolati « intorno al principio che l'essere, essendo uno e tutto, esso si trova contemporaneamente in ogni luogo », egli esamina e rielabora piuttosto la dottrina di Ocello Lucano. Questi, la cui opera si può vedere pubblicata da recente con metodo critico dallo Harder (1) (di cui abbiamo ricordato la traduzione delle Enneadi), in brevi pagine esalta l'unità e l'eternità del mondo, traendone gli argomenti della dottrina Aristotelica ma

(1) *Neue Philologischen Untersuchungen*, hgb. von W. Jaeger: Ester Heft, *Ocellus Lucanus*, von R. Harder. Berlin, 1926.

con diversa intenzione. Il suo trattato si divide in tre parti. La prima prova che il mondo costituisce un tutto indivisibile ed indissolubile. La seconda che esso è di costituzione razionale e quindi regolato da unico sistema di leggi in forma unitaria. La terza dimostra che anche il genere umano gode della stessa proprietà, e che la specie umana è eterna perchè eterna l'idea che essa realizza nella vita. Plotino rifacendo lo stesso percorso logico mette in rilievo che la totalità del mondo non contiene per se sola il principio della sua unità. Questa si trova secondo lui di sopra del mondo stesso, perchè non può essere diversa dalla unità logica e trascendentale.

Per ciò l'idea di universo anzichè essere intesa come quella di cosmo *in unum versum* (rivolto all'unità) si dovrebbe intendere come *ad universum*. Il tutto (τὸ ὅλον) è caratterizzato nella sua solidità da legami necessari e organici, ma lo scettro che lo regge si trova al di sopra di esso. Quindi noi dobbiamo cercare le leggi del mondo piuttosto nel pensiero che nei fatti, e soltanto qui, nel pensiero, esse sono unitarie e indivisibili, appunto come le volevano i neopitagorici. Vale a dire che secondo Plotino l'unità del mondo si deve considerare piuttosto come l'unità del mondo delle idee, le quali sono tutte sempre collegate tra loro sia che appartengono alle nebbie della speculazione o alle modeste luci della cultura empirica.

Questo mondo unitario come idea, ovvero uno nella sua idealità, è onnipresente perchè le idee sono presenti dappertutto e la sua presenza dà al mondo

ipostatico appunto quel carattere di unità che si cercava. Dei numeri invece, come nel saggio successivo, Plotino ritiene che debbano essere prima di tutto considerati sotto l'aspetto naturale e psicologico: egli preferisce cioè raccogliere la tradizione pitagorica nella forma del pitagorismo tebanò presentato da Platone nel *Fedone*, che i numeri sono anzitutto le armonie dell'anima. Questa vibrando come attività intelligente nel corso della vita, a quel modo che posa e appesantisce i residui per l'azione, così anche si astrae e si orienta in numeri, per l'interpretazione della realtà, taglia per così dire nel vivo tessuto del logo, che le aleggia in fronte delle linee maestre, dei momenti essenziali, su cui si appoggia per salire e scendere rispetto al mondo delle idee: che sono appunto i numeri. Questi (i numeri numeranti) si trovano poi essere idee essi stessi, e leggi dell'anima (numerabili e numerati): essa in tal modo scende per dirigersi e riconoscere il mondo delle idee come termini fissi ed indiscutibili: sicchè si potrebbe dire che i numeri sono le idee in quanto preferibili dall'anima per il loro valore a un tempo teorico e morale. Ora Plotino tenderebbe a staccare le questioni matematiche dai primi princìpi della filosofia, perchè i princìpi matematici hanno carattere di definizione, ed egli invece ama considerare l'uno come indefinibile: e contesta che si possa attribuire all'unità dell'assoluto lo stesso carattere dell'unità matematica; quella è superlativa, questa è relativa. Ma con tal distinzione il neopitagorismo veniva ridotto ad una forma adiacente alla spe-

culazione vera e propria e a una dottrina di carattere morale; vale a dire che Plotino in sostanza lo restringe nell'orizzonte della sua mente, ma non lo accetta nel suo problema essenziale.

XXI.

Nelle tre sezioni conclusive della sesta Enneade sono esaminati i rapporti tra l'uno, le idee e il bene: con l'intento di sostituire e riformare anche la morale pitagorico-platonica come era stata ripresentata di recente. Essa si aggirava con molteplici sentenze e precetti nell'ambito della dialettica del pari e dell'impari, e quindi dell'unità e della molteplicità: presentando l'anima come pari a se stessa di fronte all'oscurità diversa e continuamente avversa della vita. Essa per vincerla si raccoglie costante nella sua unità razionale e affronta la molteplicità degli opposti, le loro coppie alterne, le loro varietà tumultuose, in modo da ridurre a specchio di se medesima e così ragguagliarsi a una invincibile armonia. Abbiamo visto però come Nicomaco tendesse a modificare questo punto di vista, attribuendo alla materia, alla dualità oscura un compito di contrappeso e equilibrio che giova alla stessa costituzione dell'armonia. Poichè Nicomaco rappresentava il più alto pensiero scientifico dell'età degli Antonini, sì come il superamento della morale pitagorica nell'una e nell'altra forma richiede altresì lo sforzo della più alta dialettica plotiniana.

Il nostro filosofo si riconduce per intendere il problema alla relazione originaria tra l'uno e i molti. Se è vero che abbiamo distinto l'unità assoluta e indefinibile e l'unità logica del mondo ideale, è pur vero anche come a questa si opponga nello stesso mondo ideale la molteplicità. Molte sono le idee, e questo loro carattere non è vinto nè dalle gerarchie platoniche nè dai vincoli sillogistici dell'aristotelismo, nè dal processo di derivazione dell'una e dell'altra di esse proposto da Plotino, e ridotto poi alla stessa forma dell'emanazione fisica: perchè rimane ugualmente per tali metodi, nel più riposto segreto della verità e della ragione, il contrapposto non solo tra il pensiero e le idee, ma tra le idee stesse in quanto si prospettano come concorrenti nella realtà e diffuse nella molteplicità.

Anche in questo campo neoplatonici e neopitagorici rappresentano due posizioni della idealità e due maniere di pensare, il cui contrasto investe tutta la filosofia. I pitagorici avevano ritenuto che le idee diventassero molte per il raddoppiarsi del primo principio dell'idea con se stessa, come tra soggetto e oggetto: salvo che diventando due, tra le idee si apre subito un contrasto infinito. Concezione come si vede di carattere essenzialmente matematico: ma le idee non sono soltanto numeri o soltanto specie scientifiche. Le idee sono varie tra loro, osserva Plotino, anche qualitativamente: e noi rivelammo l'importanza che egli assegna alla categoria della qualità nel descrivere i seguì dell'essere. Senonchè la molteplicità

nelle idee si riferisce piuttosto alla qualità, e questo costituisce la stessa realtà del problema che il mondo delle idee è qualitativo, l'unità che gli presiede è qualitativa, e non nega quindi la molteplicità. E quindi l'introduzione di un criterio quantitativo viene sempre a negare questa affermazione della qualità del mondo delle idee, e li riconduce verso il pitagorismo.

La via per trovare una soluzione deve essere dunque offerta da un confronto di qualità e quantità. Ora se noi esaminiamo la categoria della qualità sotto forma logica, essa non si presenta soltanto come la posizione di una varietà di immagini, ma come il differenziarsi, nell'idea, dei suoi caratteri logici. Come esempio abbiamo appunto l'uno, che pone la negazione assoluta e trascendente per affermazione ideale, invece nel mondo è quantitativo e per distinzione numerica: quindi la stessa idea si differenzia come principio, ma questi differenti principi vengono anche a presentarsi da sè come idee diverse l'una dall'altra: perchè si deve aggiungere alla differenza che le distingue anche la definizione: e la definizione distacca l'una dall'altra e le rende molteplici. Vale a dire che si introduce, con la definizione delle idee, la quantità logica, quella che nella logica aristotelica corrisponde all'estensione dei concetti: così essi diventano progressivamente molti e si ripresentano come molte idee. Ma questa natura della molteplicità per la sua stessa origine dal rapporto di qualità e quantità dei concetti non contraddice all'unità, non le si oppone se non dialetticamente; ma ci riconduce continuamente ad

essa per le relazioni logiche tra le definizioni : e quindi essa è figlia dell'uno, e nello stesso tempo la sua concretezza.

Ora questo Uno è anche il bene : e qui si vede il perchè della filiazione delle idee, dopo che se ne è trovato il come. Se noi consideriamo l'opera del bene e la sua funzione universale, essa si presenta analogamente come una dialettica tra il bene come volontà così disposta, cioè bene nella sua vivacità qualitativa, come volontarietà : e il bene come volizioni determinate che si scaturiscono da quella nella coscienza mondana e si determinano per raggiungere uno scopo, e che sono, allo stesso modo dei concetti, diverse tra loro sino ad essere molteplici ma dipendono tutte dallo stesso bene. Queste erano quindi anch'esse per Plotino un segno quantitativo che si accompagna con la vita della superiore volontà per rifrangerla come si rifrangono i colori dell'iride ; ma in tutti e due i casi, tanto dal punto di vista logico come dal punto di vista morale, noi vediamo il pensiero raccogliersi sempre nell'unità e non abbandonarla mai, come radice e madre del tutto. Perciò, e per la identità dell'uno, del vero e del bene, il nostro pensa potersi spiegare il rapporto tra l'unità e molteplicità come prodotto dal sorgere, tra i valori qualitativi dell'intelletto e i suoi significati quantitativi, dell'interesse etico e dei valori morali quali attuale sintesi del pensiero e dell'essere, in confronto della sintesi potenziale che si trova nell'infinito.

La verità deve essere anche bontà, anzi essa è

il bene identicamente, e quindi nel suo distinguersi in concetti. Questi si determinano come si determina la volontà del bene e si trasformano in molteplicità. La mente vive affissando in questa e operando per questa; ma il risultato di tale suo compito, e il premio di esso, è sempre un invito a raccogliersi con se stessa per ritrovare l'uno (e il vero e il bene). O altrimenti: lo sdoppiamento dell'Uno nell'intelligenza e nell'intelligibile, da cui dirompe nel mondo, si ricompone tra di essi nel principio del Bene: questo è la rivelazione propria dell'unità suprema nell'alterità del pensiero e dell'essere, e più la rassomiglia per il suo carattere non cogitativo ma attivo. L'intelletto nella sua contemplazione delle categorie coglie il bene, non come identico all'essere, ma come identificabile con l'atto dell'essere nella sua trascendenza, e perciò più vicino a se medesimo, come una attività personale. Il bene è la idealità dell'oggetto mentale, pensato — e la realtà della mente. Quindi è prossimo veramente, tra i due termini, al terzo, cioè all'unità che li supera: e occupa il posto dell'uno stesso come numero (armonia) nel mondo delle idee, pur senza confondersi con esso. Mentre l'Uno assoluto è la sintesi trascendentale, e l'uno numerico non è sintesi ma quantità; il bene è la sintesi concreta.

In tal modo esso è volizione (volontà volente, θέλημα), in confronto della volontà voluta (βουλή, ἐκουσία) dell'esperienza (cfr. cap. VIII): e si partecipa alle idee tutte, all'eternità, alla vita, come amore. Ed è volizione assoluta, dell'assoluto in senso etico; come as-

solto del male che gli nasce accanto, dalla diade dell'intelletto: laddove l'Uno è l'assoluto logico, irrelativo. La sua libertà è di essere la determinazione dell'Uno stesso, che si fa bene: e non ve n'è altra. Nè la verità ineffabile dell'Uno altrimenti si può rivelare all'estasi che attraverso l'intuizione della sostanza etica, nel suo voler essere l'infinità come vera realtà. Una volta ancora, il mistero plotiniano si afferma come il mare acciecante della luce: che se irradia nella mente per divisione, traspare come un abisso nel globo solare del sommo Bene.

XXII

Degli esposti princìpi consegue l'insieme dell'antropologia, i cui saggi sebbene composti da Plotino nel terzo ed ultimo periodo della sua attività, in gran parte si trovano raccolti nel I libro delle *Enneadi*. Nel loro insieme essi riprendono il cammino dai problemi dell'antropologia aristotelica, ma per dimostrare la superiorità di quella platonica. Nel primo di essi, « che cosa è l'uomo e che cosa è il vivente (animale) », il nostro filosofo trova che l'anima di per se stessa non è una sufficiente distinzione tra l'uomo e gli altri esseri viventi, perchè anche questi hanno una vitalità che corrisponde al concetto di anima. Quindi conviene introdurre una distinzione ulteriore tra l'anima e l'essere per l'anima, o si direbbe oggi tra la psiche pura e semplice e la psichicità o coscienza come forma della vita.

L'uomo si distingue in anima e corpo: egli non ha soltanto un'anima ma un'anima cosciente; secondo tale coscienza si sviluppa in modo caratteristico il nostro predominio del corpo, della passione e la nostra relazione col pensiero puro: il quale è trascendente, ma si riflette nella coscienza. Quindi la personalità dell'uomo non è costituita semplicemente dall'anima come poneva Platone, ma dalla nostra individualità con l'anima: cioè in quanto essa è cosciente. Il subcosciente e l'incosciente, Plotino attribuiva, come sappiamo già, al mondo fisico e al naturalistico. L'anima strettamente intesa era per lui razionale, ma anche in ciò egli intendeva una forma caratteristica di razionalità propria della coscienza, e cioè pararazionale: ossia tale da illuminarsi di tutta l'immanenza del logos senza perdere il cammino della trascendenza.

Questo è segnato nel secondo saggio: *della virtù*; e nel terzo, *della dialettica*. Le virtù sono considerate da Plotino come gli stoici consideravano la conoscenza: processo che egli restituisce alla vita pratica; e cioè come una relazione di apprensione e comprensione della relatività dell'esperienza, sull'equilibrio della quale si appoggia la volontà come atto intellettuale. Quindi nelle virtù concorrono tanto la coscienza come l'intelletto: esse sono un giusto legame di immanenza e trascendenza, che si appunta sugli oggetti della volontà, ma mirando attraverso ad essi o vicino ad essi a quanto essi contengono di ideale, di modello eterno. Così l'uomo virtuoso è un uomo che nel dirigersi verso le cose si dirige verso le

idee o le cerca, insomma la cui azione è l'idealità.

La dialettica (discorsiva) rappresenta la coltura del pensiero, il quale circola senza muoversi continuamente e attivamente sulla via che conduce alle idee o su quella che ne ridiscende verso la realtà nella forma descritta della teoria di Plotino. Egli intende con la dialettica appunto la visione eraclitea della vita, in cui ci sono due strade, l'una verso l'alto, l'altra verso il basso, che poi si unificano: il duplice ciclo della realtà e della esistenza.

Il mondo delle idee scende dalla unità suprema e dal mistero che oscilla eterno sopra di essa, il mondo degli esseri e della natura discende dalle idee; l'anima dalla sintesi di questo risale con la dialettica e con l'intuizione al mondo ideale. Anche questo processo corrisponde a quello che gli stoici avevano proposto per il mondo fisico sotto il nome di *palingenesi* o *apokatastasis*, e che Plotino riconduce a un significato dialettico conforme alla dottrina dell'*eros*.

Da questa dialettica virtuosa scaturisce, secondo il quarto saggio, la *felicità*, che è prima tutto quella che Aristotele aveva indicato, cioè la contemplazione del vero nella sua attualità pura. Ma Plotino, ricollegandosi con tutto il proprio sistema, trova che la contemplazione del vero, in quanto esso è felice, trasporta l'anima dal senso nella vera vita, dove essa attinge la propria forza e per cui si innamora della verità stessa: vale a dire non solo della forma ma anche del contenuto, cioè ad avere buono il demone in modo da comunicare filosofando con il fiore della

vivacità e vitalità. Il che, come molti altri pensieri di Plotino, sembra confrontarsi, ma non opporsi, con la dottrina del Cristo che insiste nella dichiarazione « *Ego sum veritas et vita; haec est vera vita* ». Questa vita era intesa da Plotino come la dialettica, come quella del demone intermediario tra il mondo materiale e il mondo ideale. Nello stesso senso Plotino si domanda delle cose di questa vita se la felicità sia possibile nello svolgersi degli avvenimenti temporali; che cosa è il bello, se la felicità sia congiunta al bene in sè ed ad altri beni (saggio settimo), e quale e donde siano i mali che affliggono il genere umano (saggio ottavo).

Il vivere nel tempo e per il tempo non è di per sè stesso un ostacolo alla felicità; ma certamente rispetto all'ideale eudemonico contiene una certa differenza, come quella che corre fra l'eternità dell'aeone in cui vive il demone, e il tempo stesso in cui normalmente si realizza la nostra felicità. Il quale tempo per altro nell'affacciarsi con la coscienza sul corso della realtà contiene anche il pericolo e il rischio della infelicità, e del demone cattivo; perchè esso trae l'esperienza secondo una lunga direzione, nella quale lo stato dell'anima dipende e dalla memoria del passato e dal fine posto nel futuro, e quindi soffre di mancamento. Ma ciò nasce nell'aprirsi, anche per il mondo delle idee, del varco pericoloso che guarda nello abisso della materia; mentre invece nell'eternità questo vuoto non si vede, questa falsa distinzione non si verifica, e quindi la felicità è pura.

Tuttavia il mondo sensibile ci conforta con la bellezza, la quale traspare e muove la vista con la sua apparenza sensibile, cioè si presenta prima di tutto come realtà concreta, distinta dalla bellezza ideale che abbiamo contemplato nel mondo delle idee, e che invece consiste piuttosto nella luminosità e infinità del vero. Ma se poi ci domandiamo perchè le cose sensibili siano belle, il pensiero riconosce in esse una caratteristica analoga a quella che rende bello il corpo umano, e cioè la comunione di un logos che viene dagli dèi e per la quale è criterio di giudizio la coscienza dell'armonia, che si sveglia di fronte ad esso. Posto il logos della coscienza come un potere coordinato, il gusto della bellezza, il quale domina tutta la nostra mente e con cui consente tutta l'anima, è altrettanto coordinato ad esso, e cioè essi sono correlativi.

Nel mondo degli oggetti, dunque, e degli individui, e tanto più se sono opere d'arte, il nostro demone lascia rifrangersi e diffondersi la verità e il bene secondo un prisma caratteristico, in modo da ottenere una speciale iridiscenza della luce ideale, che è appunto la bellezza; la quale così si realizza nelle sue parti. Per comprendere come si realizzi e distingua, bisogna risalire alle leggi del bene, il quale è tutt'uno con la verità, ma si misura secondo il processo della volontà, e quindi scendendo nelle cose o espandendosi nelle idee. L'unità suprema non è più così sola unità e non è identicamente vera e buona, ma è tra vera e buona, cioè con una certa distinzione

che gli dèi concretano per l'opera propria: quindi essa si concreta come bellezza, tale essendo il primo segno in cui la vista stessa riconosce la mano di Dio, e pur sapendo che egli è fuori e sopra di queste definizioni.

XXIII

La visione del mondo esposta nel secondo libro delle Enneadi corrisponde alla sintesi della più matura scienza dell'età Alessandrina, con le conseguenze analitiche del sistema plotiniano. Il quale è già per noi caratterizzato nel tenere unito il mondo delle idee con il mondo della natura, e proporre l'idealismo piuttosto sotto forma di relazione negativa della materia. Quindi il mondo è prima di tutto la parusia o presenza delle idee in forma fisica. Esso presenta così la stessa molteplicità ideale nella sua concretezza, e cioè in quanto si traduce nelle ipostasi o sostanze particolari. Quindi noi abbiamo di fronte nello studio del mondo una continua presenza delle idee, e nello stesso tempo l'insieme dei punti di appoggio da cui esse si traducono singolarmente nella realtà. La visione del mondo viene ad assumere per tale via carattere sistematico e cioè a corrispondere al sistema delle idee; tuttavia Plotino non è più favorevole a prospettare il mondo stesso semplificato come avevano prima di lui fatto gli antichi. Egli preferisce considerarlo piuttosto nella sua varietà, lasciando l'unità

a un principio superiore al mondo e cercandolo quindi non nel mondo, ma piuttosto nell'anima che nelle cose; perchè la filosofia non si stacca mai dall'anima, e c'è d'altra parte l'anima del mondo che unifica nell'atto le anime viventi, e i principi agenti delle cose sono collegati con essa. Quindi il sistema del mondo per essere vero deve coordinarsi con un sistema psichico e metapsichico, anche per evitare che, ove mancasse la luminosa chiarezza di questi rapporti, si ricada nell'occultismo, cioè a cercarli sotto una forma più arbitraria. Questo è il concetto colto nel saggio sul « cosmo », da cui si apre la seconda Enneade: il concetto cioè del mondo come una creatura dell'anima.

Nella seguente trattazione l'autore illustra il concetto fondamentale dell'astronomia tolemaica che il movimento tipico è il movimento circolare o « cicloforia ». Ciò significava in sostanza l'accettazione della meccanica aristotelica in confronto di quella Platonica. Ma questo non vuol dire, allo stesso modo, che tutto si debba ridurre a un solo sistema di cerchi concentrici del movimento. Tolemeo riteneva che pur ponendosi la terra in una posizione centrale, i centri di movimento dei pianeti fossero spostati rispetto al centro della terra. La tradizione della cosmologia con un centro unico fu svolta per ritornare agli astronomi più antichi e più semplici, e si diffuse nel medioevo per l'influsso della filosofia araba. Invece Plotino intendeva la dottrina di Tolemeo nel senso che il movimento circolare concentrico è la forma più perfetta e più logica di movimento, ciò perchè la re-

lazione circolare suggerisce l'idea del movimento di per sè stessa, cioè presenta una identità logica e meccanica che dà insieme la forma e il movimento. Quindi il movimento circolare è assoluto, gli altri invece sono relativi. Perciò quando si tratta di considerarli in senso assoluto si deve sempre partire dal movimento circolare o ridursi di nuovo ad esso, e questo metodo è in realtà seguito ancora adesso dall'astronomia matematica.

Rispetto agli astri, Plotino indaga nel terzo saggio se essi abbiano un influsso e un'azione propria, cioè apre la storia dell'astrologia filosofica, la quale veniva ai suoi tempi sostituendo la mitologia, dato il lento abbandono delle divinità olimpicamente intese. Gli astri non esercitano influsso di carattere superstizioso; questo è frutto di false immagini, che per immaginazione popolare si frappongono fra essi e la nostra mente. Ma gli astri in se stessi hanno la proprietà di potere svolgere ed esercitare dall'alto un'azione completamente comprensibile sugli avvenimenti terrestri. Questa azione si presenta per Plotino sotto due aspetti: fisico e intellettuale. Sotto l'aspetto fisico egli ritiene che ci sia un influsso sempre determinato degli astri sulla vita, sia dal punto di vista biologico, sia dal punto di vista fisiologico. I raggi della luce che discendono, o sono riflessi dai pianeti, portano su di noi la forza delle stelle e rappresentano il tramite diretto della discendenza della luce dal mondo astrale in quello terrestre. Plotino non sostiene a questo riguardo l'emanazione in senso stretto, perchè questa si ri-

ferisce piuttosto ai sacrifici e a certi elementi di irradiazione del divino nell'umano. Egli considera piuttosto l'influsso luminoso come progressione fisica mediante la quale si esplica l'azione degli astri stessi.

A questo proposito c'è anche un breve scritto, ottavo di questa Enneade, sul modo in cui le cose viste da lontane appaiono più piccole: ciò che risulta dalla relazione angolare della proiezione luminosa, ed è provato dal fatto che molti pianeti appaiono invisibili, e così molte piccole stelle, mentre sono realmente grandi in forza e importanza. Ora, secondo il nostro, le sensazioni qualitative dipendono nella loro visibilità dalle sensazioni quantitative: e quindi sono proporzionali alle distanze. Tanto basta per intendere come l'azione astrale risulti invisibile per il volume di spazio che vi si interpone, e tuttavia non si annulli oltre il minimo se non nell'infinito materiale che vi sfugge.

Dal punto di vista intellettuale Plotino ritiene che anche i corpi astrali siano presieduti da un demone, e, come si interpreta poi nel medioevo, rappresentino poi l'azione fisica di una intelligenza angelica. Ciò spiegava fino a certo punto i culti mitologici più sostanziali (cfr. *Enn.* IV, 4); ma spiegava anche secondo Plotino una azione caratteristica degli astri, cioè la commisurazione delle idee in atto con le idee in forma nella vita, specialmente, mondana e terrestre. Sembrerebbe che le idee tendano a concretarsi in modo da sciogliersi negli individui; invece questi vengono ragguagliandosi alle idee, per una con-

tinua riassunzione del loro carattere ideale; e ciò è opera degli astri. Così ad esempio Platone non era semplicemente individuato come quel filosofo, ma ritornava in sè a rappresentare il tipo del filosofo secondo una certa universalità, che noi chiamiamo appunto platonica. Il che era conforme alla maniera di intendere l'identità personale propria degli antichi, che era meno strettamente legale della nostra, e piuttosto morale e religiosa. Essi portavano un Dio nella personalità, e questa veniva regolata dagli astri. Tale visione spiritualistica del mondo accetta il dualismo istituito nei riguardi della materia; la quale è pure il tessuto o il tappeto del mondo, ma se ne stacca per scendere oltre, per cadere più lontano e il più lontano possibile dalle idee; e cioè si presenta agli occhi stessi dello scienziato come materia abissale.

Plotino, nel quarto saggio (12°), distingue addirittura due materie, due specie di materia; una ancora formale, e cioè la materia come sostrato e principio sottostante alle cose, la quale è relativamente congiunta con le cose stesse, con la loro forma, e quindi è come l'ombra che accompagna la luce; l'altra che è la vera materia, la vanità di quest'ombra; e questa è privazione (*στέρησις*) della luce, della forma, delle idee. Un mare di tenebre prive di qualsiasi determinazione possibile si apre costantemente negli intervalli e ai limiti dei momenti radiali della realtà. Essa è la negazione assoluta; e per il fatto che dobbiamo appoggiare sopra di questa, il riflesso di tale posizione investe fino alla nostra conoscenza di Dio

con un mancamento che non ha più scopo, e una detrazione totale di tutti gli elementi conoscibili e agibili. Il buio insomma della realtà caratterizza tale materia, ma la indica altresì come l'origine del male.

Ciò non permetteva più di valutare l'aristotelismo, come insistente sulla dottrina di una materia indefinita sì, ma unica, alla stessa stregua del platonismo: il quale già suggeriva di distinguere invece tra materia come $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ o spazio vuoto puro e semplice e la materia naturale ($\psi\lambda\eta$) come mancamento delle cose in confronto delle idee. Avendo percepito così il punto debole della dottrina di Aristotele, il nostro procede nel saggio *Intorno alla potenza e all'energia* (*Enn.* II, 5 [25°]) a criticarne i principi costitutivi. L'errore dello Stagirita sarebbe quello di avere inteso la potenza e l'atto allo stesso modo nel campo della natura, e cioè in potenza della duplice materia, e nel mondo dell'intelligibile, dove non è altra materia che l'indeterminazione, o nessuna. Nel mondo sensibile la potenza è distinta dall'atto e la materia è divisibile dalla forma che continuamente se ne distacca per ritornare alle idee; nel mondo ideale la potenza è intima all'atto stesso (come nel caso tipico del pensiero potenziale e attuale), e la materia deve ridursi alla potenza stessa, poichè l'essere puro non ammette materia naturale. Ne consegue per Plotino che la materia in quanto concepibile è semplicemente la *dynamis* dell'atto e della forma, e viceversa: in quanto è inconcepibile essa non appartiene alle categorie; e che l'atto (*energeia*) viene a coincidere con la forma

del mondo naturale, determinando lo sdoppiamento della materia: è la forma stessa (in atto) nel mondo ideale, limitando la materia potenziale nella propria dialettica.

Ciò è chiarito anche nei due trattati sesto e settimo dello stesso libro (*della qualità e della forma* [17°] e *della mistione* [37°]), in correlazione con la critica delle categorie aristoteliche e la restaurazione delle platoniche. Plotino distingue l'essere puro, senza relazioni, e l'essere sostanziale, al quale ineriscono le relazioni. Questo secondo è la vera οὐσία, la sostanza che si determina quale - quantitativamente: e i rapporti di qualità e quantità (qualitativa) la definiscono appunto in modo fondamentale. Essi sono concreti solo per una sintesi tipica, di qualità pura e di forma quantitativa o atto della qualità nella sostanza come suo accidente. Le qualità pure sono idee, le idee immanenti sono qualità, del semplice sostrato. Così il fuoco come calorico e il fuoco ardente sono qualità e forma poste in relazione attuale tra loro secondo la stessa relazione che regna nel mondo delle idee. Ciò che domina la materia è la dialettica platonica. Essa, la materia, non ne ha, invece: quindi è impossibile attribuirle il principio della impenetrabilità dei corpi: questi si possono fondere e mescolare, poichè la loro caratteristica, che è l'ipostasi delle idee nel sostrato, è un limite mobile e risolubile in altro dal divenire.

XXIV

Il pensiero di Plotino si raccoglie e conchiude in sè stesso con i saggi sulla provvidenza, che sono specificatamente il nono trattato del libro II, contro coloro che sostengono essere il demiurgo cattivo e quindi cattivo il mondo, ed i trattati II e III del libro III, intitolati « della provvidenza ». Con queste ricerche Plotino conclude la sua polemica contro gli gnostici, i quali cadono a suo modo di vedere in errore analogo a quello del materialismo e cioè hanno ipostatizzato come sostanze quantificate, quelle che sono invece momenti dell'idea, oppure dividono come zone fisiche quelle che sono invece atti del pensiero. La gnosi, come è affermato nel saggio del demiurgo cattivo, cioè « contro gli gnostici », in tanto è la conoscenza concreta del divino e dell'umano, in quanto essa è conoscibile a sè stessa, e quindi rientri nella realtà della mente e delle sue leggi nel momento stesso che penetra in quella realtà dell'essere che è lo stesso realizzarsi della mente. Questo è senza dubbio il caso più forte dell'errore in cui induce la materia pura, o vera e propria materia. Essa non dovrebbe venire nemmeno contemplata, per potere sfuggire all'errore; perchè essa è appunto l'origine del male, e al male non bisogna dare forma nè riconoscerne alcuna. Quando si viene meno a questo principio logico ed etico si incorre nel pessimismo. Le concezioni gnostiche lo avevano ravvisato attribuendo

all'onnipotenza del divino non solo tutti gli aspetti della realtà ma anche tutti i suoi valori e disvalori; quindi proiettando nell'opera del demiurgo anche il male. Un Dio buono e cattivo nello stesso tempo, anzi intenzionalmente cattivo nel costringere il mondo come scena di drammi penosi e nel rendersi responsabile di castighi incomprensibili che vi incontrano gli uomini: un tale Dio era conveniente alla mitologia, ma non poteva essere annesso in alcun modo alla filosofia, perchè il male è un momento negativo e il bene soltanto è veramente positivo: nessuna azione o creazione o direzione degli eventi sarebbe concepibile se non fosse positivamente intesa e quindi buona.

Il bene si considera come la sintesi dei valori ideali, il male invece non si trova in essi nemmeno sotto forma dialettica, ma spunta soltanto al limite del cosmo come ombra inafferrabile e sfuggente. Resta è vero il male da noi afferrato e sofferto nel dolore, nella malattia, nella tragedia; ma questo male è anch'esso di carattere spettrale, vale a dire che vi si presenta e ci tormenta come delimitazione e impotenza di non intendere il significato espiatorio e purificante della sofferenza umana. Il mondo e la vita sono opera artisticamente e logicamente buona, del Dio che è la stessa unità del bello, del vero e del bene: ciò risalta appunto dal cosmo stesso in quanto ci presenta il suo valore positivo nella forma dialettica e progressiva in cui è nato, e con tutta la realtà del pericolo da cui è emerso o su cui è sospeso, cioè il pericolo dell'abisso.

Soltanto con tale visione del mondo, che relega il male nel momento puramente negativo della dispersione, è possibile salvare la saggezza antica nella sua razionalità. Gli gnostici di cui si occupa Plotino, trasformano invece Sophia in una mostruosa divinità, madre del demiurgo ribelle, e straziata nella moltiplicazione delle anime che scendono a subirne l'avventura tra gli elementi malefici da lui creati. A pochi eletti, « figli di Dio », è concesso di godere della provvidenza e della salvezza: il che viene a negare al bene l'universalità e di fatto e di ragione. La fede platonica nella validità della reincarnazione, accettata anche dagli gnostici, non basta ad arginare simile decadentismo.

Esso è apparso anche ignoto, ai critici, nella sua fisionomia storica: ma non è certamente costruzione retorica di Plotino per appuntare i suoi argomenti in favore del bene assoluto. A noi pare rassomigliare notevolmente con le origini della *Pistis Sophia*, testo gnostico conservatoci in lingua copta, e connesso con la dottrina monofista, che sorse e grandeggiò nel IV secolo, anche presso gli imperatori, per essere di poi continuata dal cristianesimo abissino; ma evidentemente era già rivoluzione dogmatica di polemiche ed eresie anteriori, che Plotino ben poteva già distinguere e nel suo ambiente e in quello intorno alla scuola di Alessandria da cui era uscito e nel suo paese natale, non lungi dal Nilo. I « figli di Dio » sono uno dei più antichi enigmi della tradizione biblica; e da essi esce anche il Satana come tentatore (*Iob*, I). La si-

mulazione del loro misterioso carattere, rinnovato dall'angelologia nascente, poteva essere un espediente eretico per simulare il nuovo Figlio di Dio adorato dai Cristiani. D'altra parte la *Pistis Sophia* ci presenta la sapienza in lagrime di pentimento: essa può ben rappresentare una seconda fase di siffatta corrente religiosa, e cioè il momento della redenzione. Certo che anche in questo, nella dottrina monofista, rimane vivo il satanismo, e rafforzato dall'astratta interpretazione dell'unità del divino e dell'umano, che lascia appunto alla materia una maligna efficacia. E quindi, alle origini del suo sorgere, acquista singolare importanza storica la critica del tutto indipendente di Plotino, ispirata dalla sua alta concezione dell'universalità volitiva e vittoriosa del Bene divino, e della pura negatività del male. Il demiurgo del mondo è il Bene stesso.

L'autore delle Enneadi ripassa quindi gli argomenti della teologia naturale secondo questo nuovo indirizzo coerente col suo sistema: che l'ordine della natura da cui risalta la prova della bontà divina è quel medesimo ordine il quale deriva da un Dio trascendentale, cioè dall'uno inconoscibile, non soltanto soprannaturale ma anche sopramentale, quello che appunto rende oscillante e dialettica come la luce anche la nostra fede nel bene. Per confermarla noi dobbiamo risalire e stringere lo sguardo nelle profondità dell'uno stesso e considerare il problema del bene e del male sotto l'aspetto della provvidenza.

Plotino mostra di intendere chiaramente il con-

trasto ormai vivo tra la concezione classica della provvidenza come fato e destino, ora amato, ora contrastato, ora legalizzato, ma immutabile, perchè è eterno, e concepito e voluto fuori del tempo stesso in cui si svolge, — e la concezione cristiana della provvidenza come problema della libertà e responsabilità umana nella soluzione altrettanto amorosa quanto eterna che ne ha dato nel suo volere Iddio. Il nostro filosofo non considera la provvidenza come l'unica espressione della volontà divina nei nostri riguardi e in quelli dell'ordine cosmico: essa riflette nella forma più significativa il carattere trascendentale della divinità, in quanto essa si pone come anteriore alla riflessione a quel modo che Dio è superiore al pensiero (τὸ ἐπέκεινα). Ma in questo la trascendenza indefinibile dell'uno si viene a fissare in una forma, quella dell'apriori; e in questo caso sarebbe, come deliberazione divina, conoscibile, tanto logicamente che temporalmente. Quindi egli dice che bisogna insistere nella concezione che la provvidenza è Adrastea (Ἀδράστεια), e cioè la giustizia stessa nel suo carattere fatale.

Ciò non significa che essa chiuda all'uomo tutte le vie del destino per impornegliene una sola, e questa sotto l'incubo delle tenebre. Per l'atto stesso in cui si pone come apriori della vita la provvidenza ne segue lo sdoppiamento nell'ordine fisico e nell'ordine morale, cioè offre sempre all'uomo almeno due vie da scegliere, oltre quella del ritorno a Dio, che è la vera libertà dell'uomo e la sua palingenesi. Quindi la

provvidenza stabilisce quali sono le forme e gli aspetti della vita, ma vincola la decisione della nostra volontà; e ciò risulta, anche dalla stessa teoria plotiniana della praxis posta come un momento di derivazione o inerzia del pensiero, e che quindi in tanto si manifesta e ha delle esigenze in quanto si distingue nell'ordine dell'apriori, per entrarvi, o uscirne se viene meno a sè stessa.

La provvidenza di per sè è dunque l'attuale presenza dei princìpi dialettici nelle cose e nei fatti e il loro modo di essere correlativi alla parusia o immanenza delle idee anche nella vita empirica. Sia nell'ordine fisico che nell'ordine morale la determinazione della provvidenza riflette costantemente gli stessi caratteri del logos (o del noûs) e della sua eterna vita, quella in cui l'amore, la filosofia non trovano mai di essere legati o imposti, ma cercano di identificarsi con l'assenza multiforme e tuttavia misteriosamente una della verità stessa. Certo è che tale maniera di porre con la dottrina della provvidenza il soggetto della spiritualità del reale risente di naturalismo: la provvidenza stessa essendo posta come natura e ordine morale preconstituito (quindi naturalistico). Ciò farà di Plotino l'autore classico della religione naturale, non ostante la sua simpatia per le forme teosofiche del sincretismo. Ma non diminuisce la contraddizione, da lui intuita nel suo grande specchio, Aristotile, e tuttavia non tolta: quella che l'Assoluto, lo spirito puro, nella sua provvidenzialità è immutabile, come indefinibile nella logica, e quindi fatale:

e la libertà dell'uomo è concepibile in quanto egli si eleva sì verso l'Assoluto, eppure non lo raggiunge; nel raggiungerlo la libertà svanisce in una semplice deliberazione.

D.

Sintesi di Plotino.

XXV

L'attività letteraria di Plotino si era iniziata nel 253 con lo studio *περὶ τοῦ καλοῦ* (*Del bello*) (I, 6): vero e proprio testamento critico dell'estetica classica, e in particolar modo del platonismo: scritto mentre il neoplatonismo letterario si apriva con la retorica di Cassio Longino, e composto quindi con l'intento di proporre altra conclusione e altra tesi alla critica del condiscipolo.

« Il bello è tale che occupa soprattutto la vista, ma si riscontra anche nelle audizioni secondo le forme sintetiche del pensiero. È in ogni forma di musica, sicchè vi sono canti e ritmi che son belli.

Ed esso presenta, nell'ascendere procedendo in alto che facciamo dalla sensazione, e belli proponimenti ed azioni e abitudini e scienze e così la bellezza della virtù. Se vi è altro bello oltre a questi, esso si dimostra da sè. Che cosa è adunque che ha

fatto e i corpi rappresentarsi come belli, e l'udito approvare le voci come belle? E quante forze dominano immediatamente la vita dell'anima, donde mai sono tutte belle? Per un solo e istesso motivo sono forse belle tutte queste cose, oppure altra è la bellezza corporea, altra quella che si trova in altro? e quali cose sono belle, tali sono per un motivo o per l'altro?

Noi abbiamo oggetti i quali non sono belli per le proprie sostanze, per esempio i corpi, ma piuttosto per partecipazione; altri sono belli per se stessi, come la natura della virtù. I corpi infatti nella loro identità talora appaiono belli, talora non belli, in modo che pare che altro sia l'essere corpi, e altro sia l'essere belli. Che è adunque questo principio che deve trovarsi presente ai corpi? questo è il primo punto da indagare. Che è adunque ciò che muove gli occhi degli spettatori, e l'attira a se stesso e li trascina e li fa rallegrare dello spettacolo? Se troviamo questo principio, rapidamente per poi il tramite di esso potremmo scoprire anche gli altri.

Si sostiene in generale, per così dire (*e cioè dagli Stoici*), che una certa simmetria delle parti tra loro e rispetto al tutto forma la bellezza che si inquadra nella bella apparenza rispetto alla vista; e così spetta a tali oggetti, e in genere a tutti gli altri che sono belli, di dovere soddisfare alle regole della simmetria e della proporzione. Quindi essi non hanno nulla di semplice, ma solo la loro sintesi necessaria risulta bella: il loro insieme sarà capace di bellezza, mentre le parti singole non potrebbero essere belle per pro-

pria disposizione, ma in quanto concorrono nel tutto affinchè risulti bello. C'è però questa osservazione, che se il tutto è bello, anche le parti dovrebbero essere belle, poichè la bellezza non si raccoglie da cose brutte, ma da cose tutte belle. I colori di queste sono quelli che segnano la bellezza, e così anche la luce del sole, ma essi sono semplici, non si presentano per simmetria, e quindi bisogna ammettere che la bellezza si trovi fuori del loro esser belli. E l'oro, come è bello? E il lampo nella notte o la vista degli astri per quali motivi sono belli? In quanto alle voci, poi la semplicità viene ugualmente in questione: come la bellezza propria e distinta di ciascuna voce si distingue molto spesso nella bellezza del tutto.

Ora, quando si tratta di immanenza della simmetria, talora l'aspetto stesso è bello, tal ora non pare. Sicchè bisogna ritenere che altro sia ciò che viene riconosciuto come bello per la simmetria, e che appunto la simmetria è bella per altro principio. Se poi passando ai provvedimenti e ai discorsi belli si cerca la simmetria anche in questi, quale specie di simmetria si potrebbe attribuire ai provvedimenti belli o leggi o princìpi matematici o scienze? Come potrebbero essere i teoremi simmetrici gli uni verso gli altri? se è perchè sono concordi, bisogna osservare che vi è una concordia e analogia anche nelle cose brutte. Poichè, (ad esempio, le due proposizioni) « saggezza è follia » e « giustizia è ingenuità » sono consone e convergenti e accordano insieme a vicenda. Ogni virtù e bellezza dell'anima, e bellezza più veritiera che

quanto precede: ma come sono esse simmetriche? Non sono simmetriche nè come grandezze nè come numeri, anche se si ammettono più parti dell'anima. E secondo quale ragione, invero, avverrebbe la sintesi o mistione delle parti o dei teoremi? la bellezza dell'intelletto che cosa sarebbe, essendo egli da solo? ».

Quindi Plotino sostiene che il significato della bellezza superi quello dell'oggetto bello, e sia trascendente rispetto ad esso così quando l'oggetto è fisico, come, e a maggior ragione, quando l'oggetto è morale e logico e la sua bellezza consiste nella relazione del bene e dell'uno. Ciò si spiega col ricorrere al mondo delle idee, procedendo dalla bellezza sensibile alla bellezza ideale (cfr. il trattato « della bellezza dell'intelligibile », V, 8 [31°]) e alla bellezza morale, in conformità della dottrina platonica. Ma in sostanza, per il nostro, il bello è un punto di valore teorico che si trova fuori dell'oggetto estetico considerato in in se stesso; o altrimenti, egli propone di considerare la bellezza non come un'idea sola nè come una semplice armonia, ma come un principio trascendentale, che può coincidere oggettivamente solo con la totalità del mondo delle idee.

Dobbiamo vedere in tale atteggiamento iniziale del pensiero plotiniano la precisa definizione del suo distacco dai condiscipoli della scuola di Ammonio Sacca, e segnatamente da Cassio Longino. Questi propugnava, come abbiamo visto da principio, il valore extramentale delle idee platoniche: Plotino gli dimostra che ciò che era fuori del soggetto, e conferiva

tale aspetto dialettico alle idee, era la bellezza ; donde l'*eros*, passione della Sintesi cosmica ed estetica insieme. Cassio Longino sosteneva l'oggettività della critica estetica : e Plotino chiarisce che ciò che è oggettivo in arte è la valutazione della trascendenza, cioè un momento non più soggettivo nè oggettivo, ma trascendentale : rivelazione dell'unità assoluta e indefinibile, che regna sopra lo spirito stesso, e che sola è il vero sopramondo. E invero Cassio nel criticare il nostro dopo la sua morte, scelse come argomento il *τέλος*, la finalità ultima della vita.

XXVI

Per cogliere la sintesi del pensiero plotiniano nel suo valore storico occorre ripercorrerne brevemente lo sviluppo nel suo ordine genetico e cioè secondo la serie cronologica degli scritti di Plotino data da Perfirio : la quale, come di pensatore per sua natura sistematico, ci presenta il processo storico stesso del suo pensiero. Nel primo periodo della sua attività letteraria (252-263) noi lo vediamo seguire in ventun saggi uno svolgimento dei problemi filosofici che si può dire continui a proporre l'indirizzo della sua formula iniziale, della coscienza classica del culto della bellezza e della vita come organismo armonico, ma in cui si trova che non solo il principio della bellezza ma di tutti i valori della vita è fuori dell'individuo

come organismo fisico, cioè la sua luce è un punto immateriale, come è del bello. L'uomo si scopre così essere superiore alla soggettività fisica, un'anima ed essa immortale, perchè vittoriosa esteticamente e moralmente dei limiti della materia (2° prova dell'immortalità dell'anima [IV, 7]). Quest'anima che siamo noi stessi, si trova di fronte al mondo come al proprio fato: ma la sua fatalità non lega l'anima stessa, bensì il mondo, e cioè deve ridursi all'ordine necessario e al concatenamento meccanico dei fatti della natura, quell'ordine che nessuna arbitrarietà dell'uomo può violare (3° *del fato* [III, 1]). Ma l'anima non è interamente dello stesso tipo del mondo, pur avendo anch'essa il suo fato ed il suo ordine mentale, è come il mondo nella sua caratteristica sostanzialità o ipostasi, ma è diversa dal mondo nella qualità di questa sostanza, perchè la sostanza dell'anima è di carattere logico, cioè determinata dal fermarsi e arrestarsi del logos nella regione del pensiero dell'uomo. Per intendere questo Plotino definì per la prima volta il concetto di immanenza, o logos mènnon (4° *della sostanza dell'anima, B* [IV, 2]).

Conoscendosi come immanenza del logo, l'anima si eleva alla verità uscendone, cioè cercando la trascendenza del logos; e questo avviene per estasi, cioè per trasposizione del pensiero fuori del suo uso empirico o psichico. Per questa uscita l'anima distingue nel pensiero puro tre momenti o aspetti fondamentali: l'intelligenza, le idee, come oggetto dell'intelligenza, e l'essere, come principio della dialettica delle

idee in quanto esse sono oggetto dell'intelligenza o mondo intelligibile (5° del *Nous, dell' idee e dell' essere* [V, 9]).

L'anima è gemella di quell'ordine ideale, ma essa rappresenta la forma eminente nel suo incarnarsi e introdursi nella vita organica e cosmica, cioè in forme costituite, sostantivate. Quindi essa non sta nel corpo come in un carcere, ma come nel campo sostanziale dell'esperienza corrispondente alla propria sostanza (6° della *discesa dell'anima nei corpi* [IV, 8]).

Il parallelismo tra il pensiero puro e in sè e il pensiero come anima o per sè, non consiste però nella loro uguaglianza, ma nella loro simmetria, vale a dire che l'anima è lo specchio del mondo ideale e viceversa. Quindi per il mondo ideale si mostra « come dal primo principio venga ciò che segue al primo principio stesso (e intorno all'uno) » (7° [V, 4]); invece per l'anima si ricerca « *se tutte le anime sono una* », (8° [IV, 9]), e cioè se vi è un'anima collettiva o cosmica. Per il mondo ideale il problema della sua unità si risolve logicamente nel porre un primo principio, e mostrare quale sia la dialettica per cui gli altri principi ideali se ne svolgono. Invece nel mondo psicologico si tratta di cogliere, di fondere insieme, le tendenze dello spirito per trovarne l'unità, in cui esse ricevono luce direttamente dal mondo delle idee.

Così Plotino si obbliga prima di tutto di assestare e confermare le sue dottrine sulle idee, e ciò nei trattati *intorno al bene e all'uno* (9° [VI, 9]), delle

tre ipostasi principali (10° [V, 1]), *della genesi e ordine dei princìpi che vengono dopo il primo* (11° [V, 2]). Come nell'estetica per la vita umana, così nella dialettica la determinazione dell'idea del bene ci porta a scorgere il punto di equilibrio nel mondo ideale; questo è congiunto col principio di esso, cioè nell'unità e verità dell'essere, e ne rappresenta il terzo attributo fondamentale, ma definisce più caratteristicamente il riflettersi delle idee nel mondo e nella vita. Come il principio della bellezza nella vita si coglie nel momento estetico non simmetrico, così il bene non è semplicemente il primo senso delle idee, ma piuttosto tale unione o centro di esse che lascia intravedere non solo il soprannaturale ma anche il sovrainelligibile, come lo chiamò il nostro Gioberti, o la trascendenza pura. Invece la connessione tra i tre princìpi dominatori del mondo delle idee, rivela che queste ne scaturiscono per lo sviluppo delle categorie: le quali secondo Plotino non sono tutte equivalenti, ma corrispondono ad una gerarchia logica, che ha il suo momento medio nella qualità e nella modalità e termina *quoad nos* (cioè potenzialmente) nello spazio e nel tempo. Ciò porta a considerare la differenza tra il mondo ideale e il mondo fisico e scoprirla nel permanere in questo delle idee e dei princìpi ideali per la loro connessione con la materia.

Il carattere della materia si definisce considerando *le due materie* (12° [II, 4]). Prima di tutto quella connessa con forme ideali e dominata e rimpastata da queste: essa rappresenta il loro limite di espansione,

la loro ombra di diffusione, l'oscurità di ciò che si cerca ma in realtà non si trova se non essa sotto la sostanza, come sostrato. E tuttavia essa in questa forma è indefinibile, nè può avere propria figura: solo considerando il mondo nel suo insieme, e cioè con le realizzazioni della dialetticità dell'idea nel suo sviluppo integrale, si vede che rispetto ad essa ci sfugge e ci minaccia la materia come limite della totalità. In secondo luogo la materia come annullamento o dispersione assoluta oltre all'estremo limite delle idee e della vita, cioè la materia come principio vitale negativo, che è l'origine del male in contrapposizione del mondo ideale.

Come si salva il mondo dal pericolo di sciogliersi continuamente nella materia, e come inversamente esso si costituisce in unità intellettuale, in modo da conglobarla ed emetterla da sè (13° « considerazioni diverse » [II, 9]), si spiega col porre un principio unico del movimento e dei fenomeni cosmici e cioè la *cicloforia* (14° [II, 2]). Noi invece come anime viventi siamo sostenuti da un demone, il quale ci ha avuti in sorte, vale a dire che è legato a noi da un destino reciproco e per questo destino ci sostiene e ci dirige verso l'eternità (15° « del demone che ci ha avuto in sorte » [III, 4]).

Si ripresenta in tal maniera la questione classica della possibilità del suicidio e della negazione platonica del diritto umano a farne uso. Plotino (περὶ εὐλόγου ἔξαγωγῆς: 16° [I, 9]) nega a sua volta che si possa liberare l'anima dal corpo violentemente, o

in altro modo che seguendo le vie della ragione e della mistica.

Per il rapporto demonico tra il pensiero immanente dell'anima e il pensiero trascendente dell'idea, vi è una categoria meramente comune a entrambi ed è quella della qualità; vale a dire che studiando non solo la vita dello spirito o la stessa psicologia, anche la logica dal punto di vista qualitativo invece che quantitativo, si penetra senza equivoco nel mondo del vero (17° « della qualità e della forma » [II, 6]). Quindi Plotino si può considerare il primo filosofo che trattò la logica stessa e la psicologia e l'etica in forma qualitativa, di qualità essenziale, e cioè acquisì alla filosofia quella forma di comprensione integrale, penetrante che era prima considerata propria soltanto della poesia o del mito o della rivelazione.

Invece il mondo della intelligenza umana e quello della intelligenza ideale ritornano a differire nel problema classico nella metafisica, impostato dalla polemica tra Platone e Antistene (18° « se vi sono idee di ciascuna specie » [V, 7]). Per Plotino, la moltiplicazione delle idee in relazione alle specie dell'esperienza e del mondo fisico è correlativa all'intelligenza logica, e cioè alla quantificazione dei predicati. Ora questa quantificazione si verifica anche nel mondo delle idee, ma non dà luogo ad altrettante idee quanti sono i processi di quantificazione, perchè questi sono indefiniti e indeterminati, cioè rientrano nella materia: bensì a quante ne sono poste dalla dialettica delle categorie.

Il primo periodo della attività sistematica di Plotino si conclude con l'esame dei problemi soggettivi dell'idealismo e cioè delle virtù, della dialettica, e dell'essere l'anima tra divisibile e indivisibile (19°, 20°, 21° : I, 2 ; II, 3 ; IV, 1). Egli viene a porre attraverso questo esame del soggettivismo di tipo stoico il principio della dialettica come processo di comprensione dell'assoluto e di ritorno all'assoluto, cioè come metodo analogo al momento ideale dei principi e quindi di carattere trascendentale. Così risulta che in questo primo periodo egli ha ripreso in esame tutti i problemi del platonismo, e mostra come essi vivendo nella loro dialettica si debbano riproporre nella forma neoterica da lui prescelta, o del neoplatonismo.

Qui ci troviamo di fronte a due opinioni storiche già formulate. Una è quella dei neoplatonici del Rinascimento che vedemmo illustrata da Marsilio Ficino nella forma che Plotino interpreti il significato riposto della filosofia platonica, cioè la dottrina esoterica che secondo l'uso pitagorico anche Platone avrebbe sostenuto senza scriverla nè diffonderla ai discepoli non provetti. Quindi nell'interpretazione data da Plotino il Ficino dichiara di sentire la voce stessa del divino Platone. La seconda opinione si formò invece con gli storici della filosofia nel secolo scorso ; essa sostiene che il neoplatonismo venne riformato da Plotino come sintesi tra platonismo e aristotelismo. Quindi egli è platonico nella dialettica delle idee e aristotelico nella dottrina del *noûs* (e di Dio), plato-

nico nella teoria dell'anima e aristotelico nella teoria della sostanza : trovando sempre il momento di congiunzione e d'equilibrio fra le due scuole in maniera da unificarle in un solo sistema di filosofia.

La stessa posizione di sintesi egli assume nella fisica e la morale fra le tre scuole dogmatiche, cioè le due considerate e lo stoicismo.

Ora il giudizio di tali storici moderni è altrettanto estrinseco come quello dei loro predecessori. Noi vediamo di fatto che Plotino non rivela segreti inconfessati della dottrina platonica, e ciò perchè egli esplicitamente discute e mostra diversa dalla propria la dottrina di Platone. Egli è veramente neoplatonico nel senso che riprende i problemi platonici e li riporta a più decisa e avanzata soluzione. Ed è neoplatonico perchè tra Platone e lui c'era stato non solo lo stoicismo ma anche il cristianesimo. E la sua filosofia si svolge intendendo continuamente i problemi del cristianesimo, senza i quali esso non sarebbe comprensibile.

XXVII.

L'interpretazione dell'aristotelismo viene svolta da Plotino in forma critica, e questo intento occupa appunto il II periodo della sua attività. Quindi nei saggi composti del 262 al 267, egli rielabora vari problemi del sistema aristotelico e neoaristotelico per sostituirli in forma metodologica. Pertanto questo pe-

riodo si inizia coi saggi sull'essere: che riguardano la sua universale unità e identità; il carattere meta-noetico, e superiore al pensiero, dell'uno; e la gerarchia dei principi intelligenti (1). Essi attaccano i capisaldi stessi della dottrina aristotelica; dato che la semplicità dell'essere, l'identità del pensiero con il primo principio, e la posizione del logo in Dio, erano proprio quei principi per cui Aristotile s'era staccato dal platonismo. Di poi Plotino passa ad occuparsi della dinamica e dell'energia (2): e qui egli sostituisce il concetto aristotelico di dinamismo o potenza correlativa all'atto con quello di risoluzione della materia, nella forma del principio dinamico e cioè attuale di per se stesso, che poi è invalso nella storia della scienza. Le *dynameis* sono per lui le forze nella loro inerzia materiale, mentre le energie sono le forze stesse nel loro sviluppo, ma in quanto legate o definite in una qualità specifica. I saggi psicologici: dell'impassibilità dell'incorporeo, e i tre di questioni sull'anima, e il trattato sulla teoria, e la dottrina della bellezza ideale (3), continuano a svolgersi come una forte polemica contro i peripatetici. Egli in genere sostiene che la scuola di essi abbia impostato molto esattamente le questioni psicologiche; ma abbia scarsamente elaborato la loro soluzione, e questo perchè traviata da un falso concetto di considerare l'anima nella sua eticità, cioè come definita nelle sue inten-

(1) 22° - 23° (VI, 4-5); 24° (V, 6).

(2) 25° (II, 5).

(3) 26° (III, 6); 27° - 29° (IV, 3-5); 30° (III, 8); 31° (V, 8).

zioni. Ora queste sono tra quelle forme che noi diremo storiche: quindi una speculazione fondata su di esse è piuttosto la storia dell'anima, quale si è svolta nelle epoche della vita umana, che non la teoria dell'anima come principio eterno.

Ciò corrispondeva ad una interpretazione della stessa ispirazione filosofica di Ammonio Sacca e alla critica che ne risultava dall'aristotelismo. Questo, per amore di sistema, aveva ridotto a unità categorica le idee che Platone aveva distinto: cioè aveva indotto alla speculazione l'esigenza di una unità esistenziale, che invece secondo il nostro può essere soltanto essenziale, — e aveva quindi forzato invece il pensiero classico a mantenere in modo esclusivo le esigenze della logica formalistica. Occorreva quindi rivederne tutta la tradizione per raggugliarla alla totalità della dialettica. Invece Plotino si riconosce ironicamente aristotelico nella posizione negativa, cioè nelle critiche fatte da Aristotile alle dottrine filosofiche diverse dall'ispirazione platonica e che certo sono ancora adesso assai varie. Ciò si vede nei saggi sulla relazione tra l'intelligenza e la mente, contro gli gnostici, dei numeri, sulla visibilità degli oggetti lontani (1).

Finalmente nell'ultimo gruppo di scritti del secondo periodo, che formano una serie assai connessa, si scopre il motivo di questo severo atteggiamento nei riguardi di Aristotile e della scuola peripatetica. Plotino entra in polemica evidente con Alessandro di

(1) 32° (V, 5); 33° (II, 9); 34° (VI, 6); 35° (II, 8).

Afrodisia, grande e geniale tra i commentatori di Aristotile, ma tra quelli appunto che avevano inteso di trarre l'aristotelismo alla dottrina più lontana e più diversa quanto era possibile da quella di Platone. Pertanto egli riteneva che secondo la dottrina aristotelica non si potesse provare la immortalità dell'anima individuale. Quindi egli poneva che il pensiero fosse sintesi, ma il mondo sincesi o mistione delle forme e degli elementi. Quindi sosteneva che la volontà umana può distinguersi dalla volontà cosmica ma non mai unificarla. Plotino lo combatte vivamente nei seguenti trattati (1): « Come le cose vedute da lontano sembrano piccole »; « Se sia possibile l'essere felici in estensione di tempo »: « Della mistione nella totalità » (che si riferisce all'opera di Alessandro di Afrodisia « Perì mixeos »); « Come la moltitudine delle idee si sia ipostatizzata e quali rapporti essa ha con il bene »; « Della volontarietà », « Del cosmo »: che si riferiscono al trattato di Alessandro di Afrodisia « Perì heimarmenes »; « Della sensazione e della memoria », che si riferisce al suo commento al *De anima* e agli opuscoli *de sensu e de memoria* di Aristotele (2). Da ultimo il nostro autore perviene a trattare dei generi dell'essere, in tre saggi, e dell'eternità e del tempo (3).

(2) La polemica si connetta anche probabilmente col fatto che il Peripato in quel torno di tempo, e con la scarsa opera di un Ammonio e di un Proseno (260; 270) si stava chiudendo: e certo in seguito ad essa.

(2) 35° (II, 8); 36° (I, 5); 37° (II, 7); 38° (VI, 7); 39° (VI, 8); 40° (II, 1); 41° (IV, 6).

(3) 42° - 44° (VI, 1-3); 45° (III, 7).

La dialettica platonica, come si era venuta affinando nella polemica con il peripatetismo e lo stoicismo, gli risulta sufficiente per instaurare e sostenere tutta la sua ampiezza la piena teoria delle idee e delle loro relazioni. Questa nella forma datale così dal nostro, è tale ormai da superare i secoli non solo religiosamente e artisticamente, ma anche nel suo valore logico: e spiega anche da sola e la fortuna ideale del neoplatonismo, e come esso sia predominante nella storiografia degli stessi studi platonici.

A questo punto bisogna però rilevare che nel suo esame critico dell'aristotelismo Plotino era venuto svolgendo il proprio sistema come distinto e indipendente dalla stessa scuola platonica classica, e quindi egli era venuto anche a ripresentare tutta la filosofia sotto un punto di vista suo personale. In questo sono criticati i problemi del platonismo, superati quelli dello stoicismo, vinte le posizioni degli epicurei. E insomma su questi quattro mobili pilastri dialettici si vede sorgere una filosofia nuova, quella dello spiritualismo, che il pensiero greco aveva idealizzato ma non aveva potuto concretare fino a questo momento. Nell'ultimo periodo della sua vita Plotino espone quasi il suo sistema filosofico definitivo, a cui bisogna appoggiarsi per comprendere la posizione del suo pensiero: « della felicità », « della provvidenza », « delle ipostasi conoscitive e del trascendente », « dell'amore », « che cosa è il male », « se gli astri influiscono nella vita », « che cosa è la vita e che cosa è l'uo-

mo », « intorno al primo bene e alla felicità » (1). Questi scritti misurano appunto l'altezza e l'originalità della sua speculazione nel trattare gli stessi argomenti tradizionali, ma riformarsi in una nuova forma, neo-platonica; ch  questo era il punto di partenza da rinnovare: e plotiniana, ch  questo era l'avvenire da incominciare.

Certo essa era consona alle esigenze dell'Impero di cui il suo autore era divenuto il pi  profondo filosofo, e dell'epoca di cui egli interpretava gli spiriti e le tendenze. La filosofia greca propriamente detta aveva definito il mondo ideale della scienza e della sapienza, come si erano venute costituendo nella loro classicit . La filosofia greco-romana, dall'et  di Cicerone a quella di Marco Aurelio, aveva riconosciuto e rivendicato nella vita le forme eterne del diritto e della storia, da cui quello stesso mondo ideale era sorto. Il pensiero cristiano nascente, in tre secoli di fiammante testimonianza, aveva elaborato nella sua originalit  la rivelazione di Ges , la nuova dottrina della creazione e della redenzione. Era maturo il tempo di un confronto con esso da parte del fiore della tradizione greca e romana, confronto che doveva preludere e alla loro conciliazione e al rinnovato contrasto e alla loro sintesi definitiva. Plotino   il filosofo di siffatta maturit  dei tempi, e come crediamo di aver dimostrato, non vi manca. Il segno da lui lasciato

(3) 46  (I, 4); 47  (III, 2); 48  (III, 3); 49  (V, 3); 50  (III, 5)
51  (I, 8); 52  (II, 3); 53  (I, 1); 54  (I, 7).

nella storia è così forte, che ne riprenderà le mosse senza esitare il Rinascimento, e ne seguirà le traccie tutta la speculazione moderna. La sua forma speculativa è così nitida, che illumina didatticamente tutta la patristica e la scolastica. Le *Enneadi* sono ad un tempo il più cesellato manuale e la storia ideale più vivace della filosofia classica che questa ci abbia tramandato. Esse suggeriscono appunto l'idea di una traccia intima e molteplice del pensiero antico, da seguire per intenderlo e da elaborare per comprenderlo, quale fu posta in rilievo con l'autorità di esse specialmente dalla filosofia bizantina e dalle scuole protestanti. E anche per la singolarità della sua figura, il loro autore è il filosofo antico al quale meglio può venir paragonato il più singolare dei filosofi moderni, cioè il Kant.

Si può domandare come si accordi tale sua importanza storica duratura con il valore caratteristico della sua dottrina dell'Uno: quella per cui egli emerge anche categoricamente nella storia della filosofia. Essa è dottrina di non comune profondità mistica e anche critica, in quanto come abbiamo visto riduce l'unità astratta a unità trascendentale e quindi risolvibile nel corso vivo della volontà. Ma noi intendiamo assai meglio l'unità come la forma del concetto, la quale è, sì, trascendente se medesima per l'idealità continua del vero, ma è insieme presente a se stessa come autocoscienza, in tutto il suo valore, e cioè veramente trascendentale. L'unità volitiva del reale è dogmatica e incoerente, e appunto conduce alla teoria

di un principio indefinibile, che è altrettanto contraddittoria quanto quella del noumeno kantiano in cui essa si ripresenta. L'unità mistica, quando trabocca oltre la forma della religione, che ha appunto il compito di risolverla in pensiero, è la fonte del dubbio e dell'incertezza, non dell'idea. Plotino in realtà ne affronta il problema per restringere la vacillante mole nell'ammissione di un limite e di un'astrazione di cui cerca invano la concretezza. Esso era stato posto nella storia del platonismo da Senocrate, per l'esigenza del monoteismo puro, o deistico; ed era riproposto attualmente al nostro dall'Impero stesso, nel suo sforzo di unificazione formale e materiale della civiltà, che doveva interrompersi fortunosamente di lì a poco, e risorgere poi più felicemente nel mondo del pensiero. Plotino ne approfondisce tutta la drammatica interiorità, e addita nella stessa dottrina dell'Uno quale ne sia il punto debole, e pure con tali promesse insormontabili: la relazione tra pensiero e volontà. Essa non era più soltanto quella dell'intellettualismo creata dalla morale ellenica. La volontà come fede e imperio domandando al pensiero la soluzione della propria tragedia e dei propri enigmi, minacciava di superarlo e di ribellarsi ad esso. Il culto del bene inteso nel senso dell'ontologia e dell'eudemonia non basta che alla reminiscenza e alla nostalgia dell'antico: l'interrogativo del momento esige la dialettica della volontà. Ma per la dialettica noetica essa è, in ultima analisi, oltremondana e inafferrabile dall'intel-

letto. Il riconoscimento della difficoltà non toglie a Plotino di tentare l'estrema prova di ricostruzione dell'intellettualismo puro: il suo mondo delle idee è la molteplicità dell'intelligenza, lo svolgimento di un principio logico, la cui realtà è semplicemente sottintesa.

Tutte le sue testuali indagini sui concetti fondamentali della filosofia soffrono di tale tormento: la deduzione della volontà vi riesce sempre impositiva, ma non conclusiva, poichè il presupposto di essa è che la volontà pura sia, come rivelazione misteriosa dell'Assoluto, indeducibile. Egli vivifica la saggezza con il culto dell'amore: ma questo come sentimento ha le sue radici solo nell'indeterminato che incombe nello stesso pensiero, e si dispiega come desiderio dell'indefinito. Egli riconosce l'immanenza, ma essa è condannata nella materialità e nella praticità. Quest'ultima, lucidamente chiarita nei suoi motivi, è da lui ritenuta come obbligata a rinnegare se stessa per ritrovare la teoria. Il tempo, quale simbolo tipico dell'esperienza, è eterogeneo. Le ipostasi che definiscono la concretezza del mondo così naturale come ideale sono forme correlative, non proprie: anch'esse designano un punto debole della logica antica, che è poi l'istesso della metafisica, cioè l'esigenza dell'unificazione *in re* mentre che *in mente*. L'anima, la vibrante psiche luminosa e misteriosa, è scissa nell'anima logica, la cui fonte è in Dio, e nella vita naturale, ipostatica, mediata dall'anima del mondo. Il *lógos* di Plotino è immanente, ma non è incarnato: la sua espe-

rienza è soltanto nella dialettica rivelatrice dell'essere e del bene: la radice della sua personalità, oltre la moltiplicazione ontologica e pratica delle anime, sfugge alla ragione, nell'eccesso trascendente dell'Uno.

La dialettica di Plotino è assai superiore alla tradizione antica e ne rappresenta il più alto perfezionamento, e per la compattezza dell'organismo logico che essa ricostruisce, e per lo sviluppo della analisi speculativa, e soprattutto per la coscienza delle questioni insolute dal mondo classico e la loro riduzione a momenti formali (immanenza, trascendenza; monismo, dualismo; unità e molteplicità) e quindi riproducibili nella storia della classicità stessa per trovarne altra posizione, o la soluzione. Non si può dire che tale merito sia semplicemente sistematico: esso è piuttosto, e appunto, analitico. L'analisi dialettica plotiniana non solo scopre e attua la connessione storica delle categorie elleniche e romane di fronte al cristianesimo: ma ricerca e stabilisce formalmente le possibilità per esse attuali di risolverne i problemi. Essa è, in altre parole, la creazione dell'astratto di tutta la storia di quell'Impero, e di quell'astrazione di se medesima per cui essa vive, eternamente statuarica e implacabile, con noi, e si giudica e discute continuamente. Vi era la filosofia dell'astrazione: ma l'astrazione della filosofia, e cioè la sua propria mistica, era nuova, e conclusiva. Il solo intendere tale testamento, e riaprirlo, affatica poi tutto il Medio Evo. Nè si potrebbe ancor dire che Plotino sia gnostico,

per la sua dottrina dell' indefinibilità dell' Uno. Tale conseguenza ne fu tratta dal Kant, e di poi superata da lui stesso nella teoria della libertà. Plotino è gnostico soltanto nel senso che egli combatte lo gnosticismo; la sua mente rifugge dall'artificio e dalla convenzione, per amare l'attuale flusso della vita nella sua verità drammatica. Il regresso nel concetto realizzato dalla sua logica è limitato solo dal regresso nell'infinito della sua metafisica: ma il carattere volontaristico dell'infinità divina da lui vagheggiata in forma negativa non restringe le forze del pensiero, bensì le aggrava. Cioè segue ad un tempo la sintesi del mondo antico nella sua concretezza effettuale, e il compito del nuovo, del futuro sperabile nel suo giudizio storico. Quale che fosse ai suoi occhi il cristianesimo, Plotino cerca la risposta ai problemi soprannaturali e attuali da esso rivelati, nella stessa filosofia delle scuole di Atene e di Alessandria. E la risposta che s'impone per opera sua all'attenzione delle epoche è che la via regia della storia, su cui i nuovi pontefici non avrebbero disdegnato di camminare, doveva riconoscere più che dirittamente l'eternità della Grecia e di Roma.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Ricordiamo ancora alcuni recenti scritti che considerano il valore attuale della filosofia di Plotino: A. TILGHER, *Plotino* (« N. Ant. » 1920; e in « Filosofi antichi »); G. GUZZO, *La psicologia di Plotino* (Napoli,

Perrella, 1926); G. MEHLIS, *Plotin* (Stuttgart, Fromann, 1924); G. GENTILE, *Sistema di logica*, vol. II (Bari, Laterza, 1924); M. MARUCCHI, *Filosofia e mistica nel pensiero di Plotino* (« Riv. di filos. », 1925); G. CAPONE, *La teoria della sensazione in Plotino* (« Logos », 1924); E. MORSELLI, *Plotino e la vita interiore* (« Rivista di filosofia », 1928); KRAKOWSKI, *L'esthétique de Plotin et son influence* (Paris 1929); KRISTELLER, *Der Begriff der Seele in der Ethik Plotin* (Tübingen, 1929); NEBEL, *Plotins Kategorien der intelligiblen Welt* (Tübingen, 1929).



E.

Le scuole neoplatoniche

XXVIII

L'insegnamento di Plotino ebbe una immediata sequenza di discepoli nell'ambiente romano e vi fu continuato come scuola romana nel neoplatonismo. Il primo nome che occorre ancora rilevare per questa scuola è quella del suo primo e fedele discepolo Amelio Gentiliano, di nazione toscana; quegli aveva raccolto già per sè solo i frutti del primo periodo dell'insegnamento di Plotino, di cui non ci rimangono trattati: ed essi consistevano in cento serie di scolii ai grandi filosofi, cioè a Platone, Aristotile e Crisippo. Questo materiale dovette essere usato in seguito per la pubblicazione dei commentari neoplatonici; ma egli Amelio si occupò anche personalmente di sviluppare la dottrina del maestro e specialmente di riaccordarla con l'insegnamento di Ammonio Sacca e dei suoi predecessori. Tra questi egli preferì ricollegarsi a Numenio e questa preferenza rimase fondamentale

per la scuola neoplatonica. Ma Amelio metteva in evidenza, delle dottrine di Ammonio Sacca e Numenio, quella che intende i tre princìpi della realtà platonicamente e in relazione al trinitarismo cristiano, cioè come Dio, il Demiurgo suo figlio, e il « piccolo figlio ». Essi, secondo Amelio, si possono definire, in seguito all'insegnamento di Plotino, come l'essere, il principio che possiede tutto, e il principio che vede tutto. Quindi egli attribuisce all'essere non il significato di ciò che è, ma il significato di colui che è, da cui procedono l'intelligenza e l'intelletto come specchio della realtà. Invece per Plotino l'essere è legato all'intelletto, non è superiore ad esso.

Quindi la stessa opera del suo più affezionato discepolo modificava l'insegnamento del grande maestro nel senso più conformista alle tendenze dell'epoca. Questa difficoltà di mantenere e di svolgere il pensiero di Plotino nel suo stesso secolo, e cioè come pensiero che aspirava a superare l'antitesi tra paganesimo e cristianesimo venne particolarmente affrontata da Porfirio, il suo editore.

Porfirio nasce a Tiro verso il 223 - '33; nel 262 - '63 egli entra nella scuola di Plotino e assume con Amelio l'ufficio di pubblicare i trattati proposti e dettati dal maestro. Non si trova però a Roma quando il maestro muore, ma in Sicilia (268); dove appare essersi trattenuto con Probo di Siracusa filosofo. Questi sosteneva che Ammonio Sacca non fosse una personalità vivente, ma simbolo o figura assunta dall'insegnamento dei sacerdoti di Giove Ammonio se-

condo le dottrine che esse coltivavano nell'ipogeo; e che essi appunto veneravano un solo Dio nei suoi vari attributi. Posizione assai analoga a quella della critica di Senofane al politeismo, e all'eleatismo.

Porfirio si dedicò a una varia attività per contenere la fortuna del suo prossimo maestro e la prova della sua personalità storica, per definire la quale egli entrò in corrispondenza con altri neoplatonici, tra i quali emergono Cassio Longino e Anebone, sacerdote egiziano, a cui indirizzò una importante epistola. In questo modo poté pubblicare integralmente le *Enneadi* di Plotino, precedute dalla vita di Plotino, e acquistare il merito della prima edizione critica e sistematica delle opere di un filosofo condotta con quel metodo che usiamo ancora adesso, e che la fece preferire alle edizioni di Eustochio e di Proclo. L'aver egli seguito nell'ordinamento delle *Enneadi* un πίναξ secondo l'uso del tempo e le prescrizioni scolastiche, che risalivano probabilmente a Quintiliano, corrisponde anche a un interesse categorico e formalistico che caratterizza tutta la sua attività. Questa continuò sino a poco dopo il 300 d. C., intorno al quale anno si ritiene che sia morto.

Per suo conto Porfirio compose una vasta serie di opere, che nell'elenco del Bidez giungono a 71 e di cui alcune famose e conservate, altre frammentarie, altre perdute. Un primo gruppo di esse comprendeva i commentari alle opere di Platone e di Aristotile; dei quali il più importante a noi rimasto riguarda le *categorie* di Aristotile. Ad esso Porfirio prepose una

introduzione, l' *Isagoge*, in cui propone di ridurre i principi categorici a cinque: *génos* o generi dei concetti, *eîdos* o idea, *diaphorá* o differenza logica, *ídiôn* o proprietà dialettica, e *symbebekós*, o proprietà accidentale. Egli cioè ritorna a Platone e agli Stoici, non solo in confronto di Aristotile ma anche di Plotino: e cerca così di riproporre nella dialettica delle idee il problema dell'immanenza e della trascendenza. Questo è appunto il trattatello, che sotto il titolo *de quinque vocibus* nella traduzione di Boezio, servì di fondamento a tutta la logica medioevale e specialmente alla polemica tra realisti, nominalisti e concettualisti: perchè l'autore lascia aperto alla discussione se l'*eidos* o idea abbia una sussistenza propria e sia assorbito nel genere dei concetti, o mondo ideale o cielo, dell'essere (e della realtà), ovvero sia sussistente per l'intelligenza o nell'intelligenza di essi. Questa difficoltà era analoga a quella stessa della polemica tra Platone e Antistene, se esistano idee di ciascuna cosa e se le idee siano ostensibili, discussa anche da Plotino (*Enn.* V, 7). Invece a noi oggi il trattato di Porfirio appare più importante per la teoria della differenza tra le idee, che si trova sviluppata dallo Hegel come logica della differenza e dallo Schelling come legge della natura.

In altra opera Porfirio sosteneva che la dottrina di Platone e di Aristotile forma una scuola sola nel suo significato ideale, e ciò tendeva anche a illustrare in un apposito saggio « sulle potenze dell'anima » (cioè sarebbe stato platonico e aristotelico nello stesso

tempo). Ricerche in questo tipo erano proposte da lui in un libro apposito col nome di *Ricerche commiste*. Per commentare invece il pensiero di Plotino egli compose un aureo libretto che ancora si studia con profitto, costituite da sentenze tratte da Plotino, o « *Sententiæ ad intelligibilia* ». Tra gli scritti suoi originali emergono: 1°) l'epistola *A Marcella*, sua dotta corrispondente e seguace; 2°) *Della storia della filosofia secondo i principi logici*, della quale abbiamo alcuni frammenti e la sezione intera dedicata a Pitagora, sotto il titolo « *Malchi vel regis vita Pithagoræ*»; 3°) frammenti dell'opera sui simulacri a cui si collega l'epistola a Valerio; 4°) *De antro Nympharum in Odysea*; 5°) il famoso trattato *de abstinentia ab animalibus*; 6°) l'opuscolo rivolto a Gauro sopra il problema della animazione degli embrioni; 7°) la grande polemica contro i cristiani in 16 libri.

Di questi ultimi si conservano numerosi frammenti e citazioni nei Padri della Chiesa, ma non il testo continuo perchè condannato al rogo dall'Imperatore Valentiniano III. In essa Porfirio esaminava criticamente le dottrine del cristianesimo con autorità riconosciuta nella valutazione dei testi: e dimostrava per es. che il libro di Daniele poteva essere soggetto di disautenticazione. Perchè la sua profezia potrebbe essere scritta verso il 167 avanti Cristo, sotto Antio-co Epifane, mentre la figura di Daniele vi si definisce storicamente verso la fine del secolo VI avanti Cristo.

Tale critica egli applica ancor più largamente agli

Evangelisti e a San Paolo, nell'intento di sostenere che il processo del Cristo era stato la legalità stessa, e che soltanto si poteva ammettere che egli fosse stato un eroe e avesse raggiunto l'immortalità; come era svolto anche in altra sua opera sulla *Filosofia degli oracoli*.

NOTA BIBLIOGRAFICA

PORPHYRII *opuscula*, ed. Nauck (Teubner); *Sententiae*, ib. ed. Momert; *De quinque vocibus*, ed. Busse (Berl. Ak.); *Quaestionum Homericarum*, ed. Schröder (Leipzig, 1880-1890), 2 voll.; *Gegen die Christen*, ed. Harnack (Berl. Ak. 1916-1921); J. BIDEZ, *Vie de Porphyre*, Gand, 1913; P. DE LABRIOLLE, *La réaction payenne* (Paris, 1934); C. VITANZA, *Un episodio del paganesimo morente in Sicilia* (Athenaeum, 1923). PRANTL, *Geschichte der Logik im Abendlande*; vol. I - II (trad. it. de « La Nuova Italia », Firenze).

XXIX

Il pensiero di Porfirio si delinea come rivolto allo sviluppo dell'etica neoplatonica e alla riforma del pitagorismo pratico o sociale. Egli mira quindi ansiosamente a cogliere la legge della vita e a scoprire il pensiero nella vita stessa: e considera la psicologia nel suo aspetto immanentistico, e le relazioni che passano in conseguenza tra l'anima e il corpo. Ciò si vede dal corso stesso delle « sentenze » plotiniane da lui prescelte.

Sentenza I^a: « ogni corpo è in luogo, nessuno degli incorporei che sono per sè stessi o alcunchè di

simile si trova in un luogo ». Quindi la differenza principale tra anima e corpo è data dall'essere quella fuori dello spazio, questo nello spazio.

Sentenza II^a: « Gli esseri incorporei di per sè stessi, i quali sono ciò che è sempre superiore di ogni corpo e spazio, sono universalmente non in forma di contrasto, ma indivisibili ».

Sentenza III^a: « tali princìpi incorporei di per sè stessi non sono presenti ai corpi spazialmente, ma sono presenti ad essi quando essi vogliono ».

Quindi la relazione tra l'anima e il corpo non è mai da cercare nella dialettica dello spazio, ma solo nella volontà, serpeggiante nelle cose e capace di dominarle (IV).

Essa è illuminata da un'altra delle sentenze, la 13^a che dice: « l'anima sostanza senza grandezza, senza materia, incorruttibile in tale vita che ha da sè stessa il principio del vivere, e che possiede l'essere ».

Questi princìpi potevano appunto risolvere la questione del pitagorismo e toglierla dall'oscurità in cui si trovava per il continuo passaggio dai problemi dello spazio e dei numeri ai problemi dell'anima.

E quella definizione dell'anima, anima non grande, ma eterna, è appunto impersonata dal Pitagora porfiriano, personaggio che sintetizza agli occhi dell'Occidente l'insegnamento religioso del prossimo Oriente. Egli è da considerare come un eroe ispirato, la cui mente si elevò di fronte agli uomini per la sua intima e impareggiabile contemplazione della divinità.

Il pitagorismo era destinato quindi sin dal suo stesso fondatore a vincere l'influsso dell'orientalismo persiano ed egiziano, sostituendolo nella mistica con la visione ellenica dell'immanenza del divino nella vita morale e con l'interpretazione scientifica della trascendenza.

Anche negli altri frammenti della sua storia Porfirio mostra lo stesso intendimento di dare alla tradizione scientifica carattere simbolico, in quanto essa non corrisponda più allo stato attuale della scienza, ma rappresenta la tradizione stessa nel suo aspetto intellettualistico. Ciò si estende secondo lui anche alla cronologia, nella quale egli entra in confronto con la stessa cronica di Apollodoro, per illustrare come le epoche della storia greca abbiano non solo valore cronologico ma anche, e per lui prima di tutto, qualitativo: vale a dire che ci volevano appunto tanti anni quanti sono stabiliti dalla storiografia perchè si realizzassero quei fatti da essa celebrati.

Sotto questo rispetto egli vagheggia una riforma della teoria della conoscenza naturale o empirica o storica che si trova tratteggiata nel saggio sull'antro delle ninfe nell'Odissea (*n.*, 102-112).

Il mito platonico della caverna come carcere dell'uomo non può più reggere per i neoplatonici. Come potrebbe l'incorporeo dell'anima essere chiuso nello spazio? Il mito stesso per la sua continua elaborazione è diventato incomprensibile. Porfirio preferisce sostituire il mito orfico con la tradizione omerica, associandosi alla scuola degli interpreti allegorici

di Omero; e quindi invece di paragonare le anime a prigionieri nella caverna, egli le paragona con Omero a quelle anime, cui incarnano le ninfe negli antri muscosi ove la natura ci dà il meglio della sua bellezza. Le ninfe e i pensieri si rassomigliano nel cercare esperienze e nel condurre l'anima come al suo cielo. L'anima stessa a guisa di ape trasforma il nettare offerto dalla natura per suo divino cibo, e questa trasformazione è il segno della sua autonomia nel suo carattere spirituale. La scienza la cerca come forma misurabile a quel modo che il culto cerca l'enigma e l'arte le ninfe, ma come sfuggono le ninfe dei boschi ai loro amatori, così l'anima incompresa sfugge ai ricercatori materialisti.

Essa è lo spirito. Così ci accostiamo al problema del trattato *De abstinentia*, nel quale solitamente si vede riposta l'originalità di Porfirio. Egli pensava che Plotino avesse staccato troppo vivamente lo sguardo dalla vita e che pertanto la visione della realtà da lui suggerita esaltasse la vita nella sua grandiosità dell'eone, ma non riconoscesse se non genericamente la vita nella sua realtà fisiologica, sulla quale pure si appoggia la vita morale. Quella vita che Plotino aveva teorizzato come infusa a noi dall'eternità, è invece intuita da Porfirio negli stessi esseri esistenti. Quindi egli considera il precetto pitagorico dell'astinenza dal consumo delle carni come la prefazione o l'invito ad uno studio della vita animale (dell'uomo e degli animali) secondo un nuovo punto di vista,

quello della filosofia neoplatonica, che deve naturalmente condurre.

Se consideriamo l'organismo umano nella sua vitalità: esso appare come un essere per sè consistente, a cui la relazione con l'anima non è nè di esclusione nè di inclusione, ma di continuità: vale a dire che gli stessi problemi si offrono al corpo e all'anima, ma nello stesso problema essi vivono distintamente l'uno dall'altro, anche se la soluzione è coincidente.

Il corpo è un organismo dotato di un proprio principio vitale; l'anima non è un organismo, ma un principio organizzatore capace di dirigere il corpo, ma non identificarsi con esso. Ciò si vede esaminando gli esseri animali nei quali nessuna psicologia crede di potere identificare l'anima, e considerando che tuttavia essi sono educabili e cioè possono entrare col loro corpo in una relazione di simpatia di obbedienza e di sottomissione, che non sarebbe possibile se non avessero una propria autonomia vivente. Quindi la vera scienza biologica viene a operare per intuizione e per la conseguente comprensione concreta della vita nell'uomo e negli animali.

Questo è il metodo stesso che è stato ai tempi nostri sviluppato con tanta fortuna dal Bergson nella sua *evoluzione creatrice*: il metodo della coesione tra la forma intuitiva del pensiero metafisico e l'istinto della vita. Ma come esso si accordi con quello dell'intelligenza astratta e della dialettica delle categorie, non viene più chiarito da Porfirio se non dogmaticamente, per ricorso al principio ideale dell'Uno;

la sintesi della vita spirituale rimaneva, in tale forma, noumenica e trascendente, non più in atto: e lasciava l'intuizionismo e l'intellettualismo come dottrine giustapposte da criticare.

XXX.

La scuola neoplatonica pervenne, in seguito all'attività dei suoi primi maestri, a formare altri centri: in Siria, a Pergamo, e ad Atene. E la scuola siriana si inserì nella tradizione dell'insegnamento neostoico di Posidonio e di Numenio. La prima e maggior figura di essa è quella di Giamblico, di Calcide nella Ceesiria.

Egli morì nel 230: sappiamo che era stato discepolo di Anatolio, scolaro di Porfirio e che ebbe discepoli, a sua volta, di qualche grido: Teodoro di Asine, Sopatro di Apamea e Dexippo. Due opere principali aveva composto: « La perfettissima teologia dei Caldei » (framm.). « La riunione dei dogmi pitagorici », in dieci libri, dei quali soltanto si conservano i primi quattro e il settimo. Il primo di questi tratta della vita di Pitagora, il secondo è intitolato « discorso protreptico (o esortazione) alla filosofia », il terzo « della comune scienza matematica », il quarto « della introduzione aritmetica di Nicomaco di Gerasa », il settimo « dei teologumeni dell'aritmetica ». Quindi è evidente già da questi titoli che pure rifacendosi a tradizioni orientali, l'autore vi svolgeva la critica e

la discussione del pitagorismo. Questo dovette avere esposizione sistematica nell'altra opera, di cui si conservano dei frammenti. Una terza opera di questo autore riguardava le sue relazioni storiche più importanti, che intitolava: « Giudizio del maestro Abammone sull'epistola di Porfirio ad Anebone e soluzione delle difficoltà in essa contenute »: altrimenti il *De mysteriis Aegyptiorum*, che creò la sua fortuna nella filosofia religiosa del Rinascimento e nella filosofia moderna.

La posizione storica di Giamblico venne costantemente discussa: a taluni dei suoi giudici sembrava egli più grande del suo tempo e della sua posizione scolastica; ad altri, tra i quali lo Zeller, apparendo invece egli inferiore alla sua fama. La sua originalità consiste nell'aver ritenuto che l'ispirazione religiosa della scuola neoplatonica avesse importanza decisiva o fondamentale per lo sviluppo della dottrina. Quindi nell'aver cercato di innovarla rifacendosi alla tradizione del sincretismo, del sacerdozio esoterico e della passione mistica. Egli è un sacerdote, prima che filosofo; e ama gli oracoli, le leggende, le rivelazioni come punto di partenza intuitivo per i filosofemi. Ciò conferì alla sua figura un carattere tra misterioso e superstizioso, che differisce da quello consueto dei filosofi greci, come differisce dal loro metodo l'importanza data alle dottrine dei caldei e della scienza babilonese; mentre s'accosta in questo all'uso degli gnostici. Ma la lettura dei trattati da lui composti ci

rivela invece uno spirito limpidissimo, un profondo ragionatore, che nella esortazione alla filosofia (da lui composta in emulazione di un trattato giovanile di Aristotile) raggiunge un'alta coscienza della storia della filosofia e pone e risolve dei concetti non minori nel quadro del neoplatonismo. Il nostro giudizio da questo punto di vista è piuttosto che egli sia da considerare come storico della religione antica nella sua crisi e nel suo trapasso di fronte alla religione cristiana, cioè il creatore dello storicismo dialettico che ispira più notoriamente la sua scuola e che dopo di lui basta a considerare l'identità della sua speculazione.

Giamblico si propose di dare carattere sistematico e risolutivo alla dialettica plotiniana nel suo momento più eccelso, ma più oscuro, dell'unità assoluta e delle sue forme, trattato già da Amelio e da Porfirio; cioè intorno al modo di conciliare e accordare la teoria mistica dell'Uno con la varietà dei principi unitari che si prospettano presiedere ai vari aspetti della vita: dell'Uno cioè trascendente e dell'Uno immanente, dell'unità del pensiero e dell'essere, del pensiero pensante e del pensiero pensato, e infine del pensiero come mondo intelligibile. Ora questa varietà era in Plotino da lui riconosciuta come l'indice dello stesso valore trascendentale dell'assoluto, che è per conseguenza indefinibile, l'inafferrabile, che quindi ci si avvicina nella stessa forma in cui lo desideriamo e cerchiamo di definire nel mondo delle idee; ma questo punto di vista così problematico

nella contemplazione dell'assoluto, non poteva ancora sostenersi scolasticamente: perchè l'elaborazione delle scienze filosofiche secondo nuovi principi era in ancora in divenire. Quindi la scuola neoplatonica preferì dapprima considerare questo valore dell'assoluto come principio trascendente, e di cercare la sua risoluzione dalla storia, invece di procedere logicamente a una sistemazione dei principi e di intendere con questi la storia, come faremmo noi. Pertanto Giamblico propose di svolgerlo in questo modo: posto l'assoluto come trascendente, esso ci si rivela sotto la forma dell'unità. Questo concetto dell'unità deve abbracciarne le diverse specie e cioè tanto l'unità metafisica quanto l'unità logica, ma deve permettere di distinguere anche l'unità etica nella sua concretezza, e ciò perchè da essa, che è la storia riconoscibile di fronte al pensiero, possa emergere la definizione piena della verità, come rivelazione.

Quindi esso rappresenta nuovamente l'essere come principio puro ma riconosciuto ora molteplice, ora capace di molteplicità, il quale richiede da sè stesso di svilupparsi come intelligenza. E in tal modo Giamblico considerava l'intelligenza sotto tre aspetti, e non più come due forme soltanto, l'una soggettiva e l'altra oggettiva. Questi tre aspetti sono: il νοῦς, il νοερόν, il νοητόν, cioè l'intelligente, l'intelligibile, l'intelletto. Quindi essi sono distinti ponendo una differenza tra ciò che è pensabile e ciò che è veramente pensato, vale a dire ammettendo anche nel mondo

delle idee il dominio della possibilità e della probabilità; metodo che fu seguito poi largamente dai teologi fino al Leibniz e alla sua teoria dei mondi possibili, e pensabili, poi si disciolse nuovamente dalla esperienza con il calcolo della probabilità.

Ma questa posizione di Giamblico ripercuotendosi nella sua visione dell'esperienza, lo porta ad una singolare posizione del pensiero: come quel pensiero che è stato distinto in se stesso, quale principio superiore alla realtà effettuale, vivente, nella quale l'intelligibile e l'intelletto fanno tutt'uno, anzi la loro relazione si converte in modo che l'intelletto umano appare l'intelligenza stessa. In conseguenza di questo modo di intendere l'intelligenza stessa, la storia della vita e dell'umanità non si presenta per Giamblico come sintesi del passato e del presente, ma come proiezione del passato nell'avvenire, quale dialettica di probabilità e possibilità. Cioè una storia che fugge davanti al pensiero e rispetto alla quale egli non è che oracolo e profeta di se medesimo. Donde un'altissima concezione della filosofia come missione religiosa, come rinnovazione mistica dell'umanità: ma anche una sorta di preoccupazione etica di fronte alla stessa esperienza, come un mistero che il pensiero contempla senza aver mai risolto, nè può risolvere interamente. Essa è quindi storica, per Giamblico, ma storia che sfugge sempre a se medesima, e la cui drammaticità riconferma il problema che era da risolvere, non lo riduce a questione nè a soluzione. Essa è religiosa; ma la religione che si conferma dialetticamente come non

altro che religione, finisce per dissolversi nella melanconia del paganesimo.

NOTA BIBLIOGRAFICA

JAMBlichus de *Mysteriis Aegyptiorum* (et Proclus In Plat. Alcibiadem, id. de sacrificio et magia; Porphyrius de divinis atque demonibus, Psellus, de daemonibus; Mercurii Trismegisti Pimander; id. Asclepius); trad. di Marsilio Ficino, Lugduni apud Joan. Tornaesium, MDLXXVII. Edizioni critiche di tutte le opere a cura di L. Deubner (*de V. Pyth.*), H. Pistelli (*Protrepticus*), N. Festa (*De comm. math.*), id. Pistelli (*In Nicom. arith.*), V. de Falco (*Theologumena arithmetica*), T. R. Höpfer, (*De myst. Aegypt.*): Lpz. Teubner, 1888-1922. Cfr. UEBERWEG-PRAECHTER, § 80; ASMUS, in Heidelberg Ak., 1917.

XXXI

Per intendere meglio il significato del pensiero di Giamblico nel Neoplatonismo, giova ricordare a questo punto quali proposizioni fondamentali del pensiero di Plotino siano state da lui particolarmente elaborate. Esse ci vengono offerte in sintesi dalle « Episkepseis diaphoroi », o « Considerazioni diverse » che chiudono il Libro III delle *Enneadi* (Saggio IX), e che presentano la dottrina neoplatonica nella sua forma intellettualistica (1).

(§. 1) (Platone) dice che « l'intelletto vede idee che sono in ciò che è il vivente, e quindi il Demiurgo intende quelle cose che l'intelligenza vede nel vivente e che l'universo contiene » (*Timeo*, 31°). —

(1) Testo tradotto per esercitazione dagli allievi Caruso e Carone, e da noi riveduto in iscuola.

(Longino): Dunque non dice forse che le idee esistono prima dell'intelligenza e che la mente pensa esse idee come enti? Primariamente bisogna quindi ricercare se quello (dico il vivente) non sia intelligenza, ma altro che intelligenza, ed infatti l'essere che contempla è intelligenza, e dunque il vivente stesso non è intelligenza, ma diremo che esso è intelligibile; e diremo che l'intelligenza ha al di fuori di se stessa quelle cose che essa vede. Immagini dunque e non le verità essa possiede, dal momento che là sono le verità, cioè sono in quella posizione oggettiva. Ed infatti dice (Platone) che anche la verità si trova là, in quell'ente a cui ciascuna cosa stessa appartiene. — (Plotino): Ora, se l'uno e l'altro sono diversi, la differenza consiste non nell'essere separati l'uno dall'altro, ma soltanto nell'essere diversi.

Inoltre niente impedisce quanto alle parole, che un principio siano entrambi, divisi dall'atto di pensare, poichè è un solo essere che si trova così: una parte intelligibile e una parte intelligente. Ed infatti non dice che quello che vede si trova assolutamente in un altro, ma che ha in sè l'intelligibile. Niente impedisce che l'intelligibile sia anche intelligenza in istato di riposo e di unità e di calma; e che la natura dell'intelligenza che vede quella intelligenza che sta in sè stessa, sia una attività che venendo da essa vede quella stessa; e che, vedendo quella sia propria intelligenza di quella, perchè pensa quella; e che pensando quella sia anch'essa e in maniera diversa intelligenza e intelligibile, poichè lo imita.

Questo è dunque il pensiero pensato, fare in questo mondo ciò che esso vede là: quattro generi di esseri.

E a me pare che ciò che riflette segretamente su se stesso formi un altro principio diverso da questi due. Ad altri sembrerà che tutti e tre siano un solo, il vivente stesso quale è l'intelligenza, il pensiero riflesso. Ovvero come in molti casi esponendo altrimenti, altri diversamente pensa che siano tre. Ora si è parlato dei due primi principi: ma quale è il terzo, quello cioè che pensa essergli disposto di fare, di produrre e dividere le cose viste dall'intelligenza nel vivente? Oppure è possibile che quello che divide sia in un senso l'intelligenza, ed in un altro senso non sia l'intelligenza, in quanto le cose divise provengono dall'intelligenza, essa stessa è l'essere che divide, e in quanto essa stessa rimane indivisa le cose provenienti da essa sono divise; e queste cose sono le anime. E per questo dice anche (Platone) che la divisione è del terzo essere ed è nel terzo, il quale riflette; la quale opera non è dell'intelligenza, ma dell'anima che esercita l'attività di dividere in una natura divisibile ».

XXXII

Il metodo filosofico di Giamblico conduce a porre il problema dell'unità del pensiero come [relazione trascendente e principio religioso. A questa unità corrispondeva per lui, l'unità della filosofia nella sua for-

ma teoretica o contemplativa. Essa considera la saggezza come costitutiva della scienza per il fine di conoscere la verità nel suo valore assoluto e unico, per la teoria e per la pratica, quale emerge dalle differenze studiate dall'intelligenza, ossia dalla natura dell'uomo e dei fatti. Ciò era Pitagora, ma riformato secondo lo spirito del neoplatonismo: non più per la sola unità teoretica astratta, ma per la ricerca dell'unità teoretica concreta e assoluta, di cui quella è derivazione.

Gli stessi lineamenti ha il sistema di Giamblico considerato dal punto di vista costruttivo o dogmatico. Egli identificava l'uno e il bene, da questo riteneva che uscisse poi primo il mondo intelligibile, e che, come terza forma per comprenderlo, succedesse il mondo pensabile, o genericamente intellettuale, da lui introdotto nel sistema neoplatonico. Quest'ultimo, in tal modo, veniva ad essere costituito dai soggetti pensanti, in quanto essi rappresentano la vuota soggettività, o la pura possibilità dei pensieri, cioè quelli che oggi chiamiamo mondo intellettuale anche storicamente inteso.

Il mondo intelligibile comprende a sua volta tre princìpi:

I — il padre o principio fondamentale (intelletto);

II — la potenza dell'intelletto;

III — e l'intelletto della potenza;

cioè (II) la forza del pensiero e (III) il pensiero come coscienza di questa forza.

Questa serie di princìpi corrisponde più esattamente alla teoria di Plotino.

Il mondo intellettuale si distingue in altri tre princìpi: — e cioè nell'intelletto puro, nel princìpio della mediazione (tra esso e la realtà) nel demiurgo — che cerca nella realtà questo mondo ideale.

Poi, discendendo nel mondo reale, egli poneva un secondo tipo di intelligenza, quali sarebbero le intelligenze angeliche o astrali, — poi l'anima — il mondo come realtà naturale o scientifica, il mondo sensibile come realtà della coscienza.

Questa coscienza nella sensibilità è per Giamblico immediatamente religiosa, vale a dire che lo sfondo più naturale e più semplice della vita è l'immediatezza presente e attuale della coscienza del divino. Su questa si fonda la religione come coscienza cosmica o religione naturale: ma, a differenza del pensiero cristiano, Giamblico non intendeva che la religione soprannaturale fosse diversa dalla religione naturale. Essa è pur sempre opera della teurgia o formazione e operazione del divino, per la coscienza che di esso e insita in noi, ed è teologia o rivelazione dello stesso divino nella sua mediazione, quindi nel suo opposto significato, secondo il processo proprio del pensiero.

Di quanto è superiore la ragione ai sensi, di tanto è superiore in questa forma la religione rivelata a quella naturale. Ciò è lungamente svolto nella sua epistola polemica sulle dottrine di Plotino, che porta il titolo: *De Mysteriis Aegyptiorum*. Gli stessi

principi egli applicò alla metodologia scientifica, all'etica, e al punto di vista filologico.

Il pensiero di Giamblico è anche importante per l'interpretazione dei dialoghi di Platone, che da lui incominciò con un nuovo metodo, considerando Platone come il più alto esempio degli autori e autorità da intendere nella filosofia. Egli ritenne che il significato dei suoi dialoghi risulti veramente quando dalla continua lettura noi ritorniamo a cercare quale sia la effettiva intrinseca relazione tra le persone del dialogo, e della dialettica della loro posizione a comprendere il significato del loro pensiero come viene posto e risolto da Platone.

Ma il pensiero proprio di Platone, dice Giamblico, è sempre unitario: quindi a questo « unico scopo » bisogna mirare nella lettura dei dialoghi, anche come forma generale di testo filosofico. La sistematicità del dialogo in genere e del dialogo platonico in specie è consequenzialia, cioè si svolge per consecutive realizzazioni della propria unità di concetto. Lo Asmus ha ricostruito secondo queste idee il commentario all'*Alcibiade Maggiore* di Giamblico; dimostrando come egli per questa via dialettica rinnovasse non solo la sua scuola ma anche il platonismo classico, e a quest'ultimo invece si accosti in maniera più conforme alla tradizione nel problema della scienza.

Questo egli prospettò ponendo come prima scienza la metafisica, in cui l'oggetto sono le idee come modelli o paradigmi delle cose. Ad esse sono subordinate le scienze matematiche, i cui principi e og-

getti sono immagini delle cose stesse. Invece vi sono subordinate indirettamente le scienze fisiche e seguono poi le etiche. Per risolvere il problema della scienza dobbiamo procedere convertendo l'etico nel fisico, il fisico in nozione matematica e questa illuminare con la metafisica. Ma possiamo anche procedere più speditamente dall'etica nella matematica, o dalla fisica nella metafisica. Ciò dimostra ancora una volta l'unità del sapere e della virtù.

Giamblico classificava le virtù in virtù politiche, catartiche, paradigmatiche, metafisiche, teoretiche, ieratiche, teurgiche o magiche, e unitarie.

Tale limpidezza e precisione descrittiva egli doveva sostenere per altro con la missione della magia e della superstizione, come il mondo delle possibili speranze dell'intellettualismo pagano dei suoi tempi. Quindi la materia come principio oscuro, che egli allontanava dalla prospettiva dell'intelletto con l'assegnare ai sensi la conoscenza religiosa, viene a ripresentarsi a fianco di esso come ombra della stessa intelligenza. Così il maggior ordine sistematico non è per lui sempre il migliore.

Tra i discepoli di Giamblico abbiamo già ricordato: Teodoro di Asine per il suo perfezionamento del triadismo sistematico del maestro; e per i suoi commenti di Platone, dei quali uno è celebre e viene riferito anche da Proclo, cioè il commento a quel passo della *Repubblica* in cui si sostiene l'uguaglianza sociale dell'uomo e della donna; Socrate di Apamea, autore di un trattato della provvidenza, e Dexippo, di cui si

conserva una importante esegesi delle categorie di Aristotile.

Altro discepolo, Aidesio, fondò la scuola di Pergamo, famosa nel campo delle lettere, e che culminò in una fase della storia filosofica. Da essa in ispecie uscirono nel IV secolo quei filosofi che trattavano la filosofia come forma di eloquenza, e ciò per la grande importanza delle polemiche tra i cristiani e i pagani. Essi in pari tempo trasformavano il tipo del sofista non più scettico ma pragmatico, non più pitagoreo ma neoplatonico. Tra questi notiamo: Libanio e Crisantio, autori e maestri dell'imperatore Giuliano, Eunapio, autore delle *Vitae sophistarum*, cioè dei filosofi della sua scuola; Massimo di Tiro, autore di orazioni morali; Sallustio di Pergamo, autore di una operetta sistematica « *De diis et mundo* ». Ma tra essi eccelle la figura di Giuliano l'Apostata e l'importanza dei suoi scritti retorici e filosofici.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Nella collezione Didot: *Philostratus, Eunapius, Himerius (et Helianus, Philo Byz., Porphyrius)*; *Juliani imperatoris opera*, ed. di Lipsia (Hertlein, 1875, 2 voll.), del Wright (Londra 1913-1923, 3 voll.), del Cumont e Bidez (*Epistulae*, Paris, 1922). Trad. it. di A. Rostagni: *Giuliano l'Apostata* (Torino, 1920), e di R. Prati: *Giuliano l'Ap. - Degli Dei e degli uomini* (Bari, Laterza, 1932). Monografie su Giuliano l'Apostata di P. ALLARD (Paris, 1900-1903, 3 voll.); G. NEGRI (3^a ed. Milano, 1914); C. BARBAGALLO (Genova, 1912); A. ROSTAGNI, cit. Studi su Sallustio neoplat. del Passamonti (Rend. Lincei, 1892) e del Muccio (Studi it. di filol. class., 1895).

XXXIII

La figura dell'imperatore Giuliano si presenta nella storia del pensiero come il momento della crisi risolutiva del neoplatonismo. Nato nel 331 egli era stato battezzato, secondo i nuovi intendimenti del pretorio imperiale di Bisanzio, e quindi educato secondo la religione cristiana. Ma Giuliano aveva dimostrato maggiore simpatia che non gli altri Cesari per la filosofia neoplatonica professata da Crisantio nella scuola di Pergamo. E come egli giunse all'età di comando e col titolo di Cesare incominciò ad aspirare al trono, Giuliano si dichiarò apertamente avverso ai cristiani, e fautore di una restaurazione della religione augustea secondo le idee del neoplatonismo. Perciò venne soprannominato l'Apostata, quasi avesse tradito la fede cristiana. Si deve tener presente che il cristianesimo era stato adottato dagli imperatori costantiniani e in ispecie dalla famiglia dei Costanti come religione ufficiale, cioè ancora nel senso arcaico della religione romana, prescindendo dalle convenzioni personali. Quindi nell'ambiente palatino e specialmente nella nuova sede di Bisanzio, mentre i cristiani erano tollerati o ancora perseguitati, vigevano ancora attorno al cristianesimo, un'opinione di carattere processuale; vale a dire che, per esempio i soldati romani, ospiti della tribù di Giovanni (Evangelista), si erano presentati a denunciare alla stessa autorità del pretorio, che aveva

condannato il Cristo, anche il costituirsi della nuova religione, e quindi il sospetto che egli fosse un nipote di Augusto ribellatosi a Tiberio. Questi soldati erano stati mandati a Roma, e ivi il tempio di Giove Partenio aveva avuto il compito di continuare questo processo di carattere politico contro i cristiani. Il che i sacerdoti naturalmente avevano inteso col mettersi a fare la parte dei cristiani stessi, e specialmente contro i Greci, perchè questi troppo facilmente affiatavano le idee cristiane con proposte di riforma politica. Analogamente per tutti gli altri campi i cristiani erano entrati nell'ordinamento e nell'amministrazione dell'impero per processo, e data l'intensità della lotta intervenuta avevano finito per imporre le loro idee ai giudici, come questione principale, ma insuperabile, o per sostituire dei sacerdoti scetticheggianti.

Quando si viene a Costantino si doveva intendere che questo processo era stato in sostanza vinto dai cristiani. Vale a dire che questi avevano dimostrato, nello stesso esempio supposto, non che Cristo fosse nipote di Augusto o volesse presentarsi come tale: (« Date a Cesare quello che è di Cesare; date a Dio quello che è di Dio »); ma che questa era accusa se non degli Ebrei, almeno degli Arabi. E così in generale essi avevano provato la loro capacità a tenere templi e basiliche e legioni, e anche di fare la parte dei loro inquisitori. Quindi venendo meno questa difficoltà Costantino potè non solo conciliarsi coi cristiani, ma ammetterli giuridicamente, consegnando loro anche l'ufficio dei sacerdoti di Giove Partenio. Senonchè,

se anche questa opinione del pretorio aveva qualche fondamento, per molto tempo l'ambiente imperiale poteva spiegare il fausto evento come un atto processuale; non come una definitiva trasformazione nè come obbligatoria conversione. Quindi l'animo di un giovane imperatore e filosofo come Giuliano, era diviso tra l'interesse speculativo della nuova religione, che era seguita da alcuni dei suoi maestri e da altri no; e l'interesse programmatico della instaurazione in Oriente dell'impero romano unitario nella sua forma propria, la quale vi era rimasta assai limitata dalle tetrarchie e dalle guerre civili. Che se egli avesse potuto apparentemente restaurare la religione imperiale nell'Asia Minore, questa sarebbe stata riforma non meno profonda di quella voluta dal cristianesimo. Anzi essa poteva essere fondamento di più sicuro avvento del cristianesimo, come quella che in Oriente non era stata profondamente diffusa come in Occidente. Inoltre, se questo era il suo arditto programma, bisogna considerare che l'imperatore per costituzione romana, non violata ancora in nessun modo e con lo editto di Milano e col concilio di Nicea, era per il suo carattere uomo divino; e proprio per questo carattere divino si era iniziata la persecuzione contro i cristiani, — come risulta dalle celebri epistole di Plinio a Traiano. Ora è evidente che nel proporsi l'instaurazione di tutta la forza dell'impero, e ciò tra l'altro per il fine specifico della guerra contro i Parti, Giuliano potesse dare alla sua apoteosi importanza di novità e quindi desiderare che si rivedesse non solo

l'idea del Cesare Augusto come carattere divino, quale era elaborata dalla filosofia e aveva un significato ormai di autocoscienza giuridica, ma anche la posizione dei cristiani verso questa idea costituzionale. Quindi nel salire al potere nel 361 egli non fece più mistero di queste opinioni, e iniziò una riforma religiosa fondata sulla tradizione imperiale, nella quale il caso dei cristiani avrebbe avuto altra sistemazione e valutazione, ed entrò in polemica filosofica e letteraria con gli scrittori di essi e i loro ambienti. Tra i quali si ribellò a lui la città di Antiochia, e dovette essere punita non solo disciplinarmente ma anche filosoficamente, con la composizione della sua operetta « L'odiatore della barba », perchè gli antiocheni avevano iniziato la loro sorda ribellione col satireggiare in lui il costume romano e la disciplina militare di portare o non la barba secondo l'età e gli uffici. Quindi come imperatore egli fu la reazione contro il trionfo sociale e intellettuale della politica costantiniana; ma questa opera, per breve fortuna, si svolse solo in via di esempi o casi caratteristici: perchè partito Giuliano per la guerra contro i Parti, in un scontro incerto ferito di spada si dovette ritirare e nella ritirata morì (363).

Per queste considerazioni noi non accettiamo più nei suoi riguardi tutto il giudizio del critico illustre che lo interpretò nella precedente generazione, Gaetano Negri. Cioè il giudizio che egli sia l'espressione dello spirito pessimistico dell'impero ormai diviso e destinato ad altra storia; che non voleva credere a

ciò che aveva riconosciuto per forma di restaurazione. Questo è un Giuliano troppo moderno e interpretato alla stregua di Carlo V. Il Giuliano storico e vivente ancora nella storia e dei Costanti e dei filosofi neoplatonici, è pensatore che, arrivato alla soglia del dominio, intende la sua opera come critica in atto della storia a lui contemporanea; che è insomma il vivente atto della filosofia di Giamblico.

Ciò si vede ormai chiaramente attraverso la lettura delle sue opere e segnato negli scritti di carattere polemico e filosofico (1). Tra di essi, i discorsi contro i Cinici dimostrano in modo significativo come egli non si battesse solo contro il cristianesimo ortodosso, ma anche contro il Cinismo, che sotto forma rettorica (Libanio, Massimo di Alessandria) continuava a dilagare nel tardo impero, come scetticismo letterario e come critica dei costumi, e costituiva una forma di irreligione, non meno riformatrice della nuova religione. Nelle sue opinioni filosofiche e personali e del metodo con cui tratta la filosofia neoplatonica, Giuliano si appoggia specialmente sul suo condiscipolo Sallustio e su un altro dei maestri di Pergamo, Massimo di Tiro, uno dei migliori maestri di elaborazione della eloquenza in sintesi con la filosofia e il materialismo, e quindi del modo in cui la scuola neo-

(1) V. *Lettera a Temistio, Messaggio al Senato e al popolo di Atene, Misopogone, Cesare o della Satira Menippea*, nella trad. del Rostagni; *Inno a Helios Re, Inno alla Madre degli Dei, Contro i cari ignoranti, Contro Eraclio*, nella trad. del Prati; inoltre il *Symposion* e lo *Specchio del Re*.

platonica vinceva la difficoltà della sua sofistica. Ora Sallustio nel « De diis et mundo », (*Frg. Ph. Gr.*, vol. III), propone una sistemazione metodica della filosofia antica, mediante la quale i principi religiosi, interpretati razionalmente dallo stoicismo in poi, vengano coordinati con i principi filosofici. Questa coordinazione ha un comune punto di partenza, che è la causa prima degli Dei e delle idee, e un comune ordine di sviluppo che è l'interpretazione categorica dal loro significato parallelo. Quindi secondo Sallustio noi abbiamo cinque specie di divinità e di miti, e cioè:

miti teologici: miti etici; miti fisici; (e miti materialistici); miti commisti. Gli Dei in questo ordinamento si distinguono in divinità ipercosmiche, cioè superiori al cosmo o trascendenti, e in divinità cosmiche o provvidenziali. Le prime si ricollegano alla causa dei principi spirituali, le seconde invece, alla loro azione. In tal modo i cinque ordini degli Dei e dei miti corrispondono ai cinque ordini delle categorie di Porfirio. E così si poteva ricostruire il Pantheon greco e romano secondo un ordine filosofico.

Di fronte ad esso stava ancora non interamente consenziente l'aristotelismo di Temistio (320-390 ca.) (1) che, deserta già per sua parte la scuola di Atene, dominava l'ambiente intellettuale di Costantinopoli con

(1) Le sue parafrasi di Aristotele sono edito dallo Spengel, Leipzig, Teubner, 1866, 2 voll. I commenti nell'edizione dei Commentatori aristotelici dell'Accademia di Berlino, volume V (in cinque parti). Le orazioni a cura del Dindorf, Paris 1832.

la solidità dei suoi commenti allo Stagirita. Egli accettava l'indirizzo dialettico del neoplatonismo ma non recedeva dalla critica di Aristotile a Platone: così sosteneva la restaurazione etico-religiosa dei principi tradizionali, ma preferiva lasciarsi trattare le varie tendenze sotto la luce di essi. Giuliano lo rispetta come maestro ma lo attacca coraggiosamente in nome della necessità dell'azione, unica via per ritrovare la fermezza e la forza del pensiero antico. Egli ritiene che il pensiero religioso sia sempre nell'avvenire appunto perchè deve trarre la sua forza dalla tradizione, e che in tale forma soltanto sia possibile risolvere il misterioso problema della vita.

XXXIV

Il pensiero filosofico di Giuliano si svolge infatti come una costruzione metafisica, nella quale egli tende ad unificare il doppio ordine del mito e della ragione, raffigurando la divinità dell'olimpo come forma fenomenica delle idee. Esse quindi si sono presentate e si presentano attualmente come il primo segno e il simbolo appariscente dei valori eterni, simbolo che per altro non si dissolve nella scoperta di tali valori, ma rimane come la loro veste intuitiva o estetica, sinteticamente congiunta al loro principio logico. Quindi per Giuliano il mondo religioso della tradizione è un mondo estetico, la cui bellezza e il cui carattere fantasioso non si intendono però senza legarlo con il

sistema dei princìpi metafisici. La religione invero rappresenta la storia in un processo inverso a quello per cui essa risulta per noi nella relazione del pensiero universale con i caratteri individuali.

Il mondo degli Dèi è la storia trascendente della vita, e il mito in cui essa si racconta è la storia nel suo valore critico e logico. Perchè attraverso la mitologia noi vediamo scorrere in forma comprensibile o esprimibile quella verità che nel pensiero in sè è immobile, e per sè incomunicabile. Ciò si riferisce anche alla tipica concezione tradizionale della vita terrestre e della storia umana, nelle quali le cose e gli uomini sono segni del divino allo stesso modo che sono espressioni del nostro desiderio e della nostra volontà. I « nostoi » degli eroi ci raccontano le cose del cielo nella forma stessa in cui ci invitano al viaggio. Gli eroi ci interpretano la volontà degli Dèi nella stessa sintesi per cui essi individuano la coscienza collettiva degli uomini. Quindi le due sintesi della storia: l'immanente e la trascendente, se sono inverse l'una rispetto all'altra, hanno un punto di incontro in ciò che è per esse il concreto, l'attuale e il miracoloso. Storia è così per Giuliano il vedere ciò che veramente si vede: *historia* nel senso elementare di questo termine. Essa è sempre meravigliosa ed eroica perchè il suo segreto consiste nel passare nell'una sintesi all'altra, ponendo intimamente il significato di quel concreto e di quel segno in cui essi si incontrano.

Così noi trapassiamo dall'umano nel divino e

scopriamo via via questo nelle sue gerarchie luminose di verità, e scendiamo dal divino nell'umano per poter penetrare nel mistero dell'uomo e raffrontare quel pensiero che egli ha in mente con il pensiero dello assoluto. Come si vede da ciò Giuliano diede massima importanza al concetto platonico del principio mediatore, che si trova rappresentato anche da Giamblico e da Sallustio come forma intermedia essa stessa tra il pensiero in atto e il pensiero come fatto o realtà razionale. Questa mediazione tra le idee e la realtà e tra il soggetto e l'oggetto era per i platonici l'anima, come partecipe di entrambe le sorti: ma per Giuliano essa è l'animazione, cioè la vitalità intima delle cose in quanto stanno al limite della soglia tra il fenomeno e il noumeno, tra il relativo e l'assoluto. Con ciò egli accordava Giamblico con se stesso, e cioè collegava il principio della mediazione con il principio caratteristico di Giamblico, della immediatezza sensibile della coscienza religiosa. Per il quale tutto ciò che è nella natura stessa ci dà il sentimento del divino.

Da questo secondo principio veniva appunto la visione estetica nel mondo proposta da Giuliano. Egli la svolge, sia sotto la forma « dello specchio del re » in cui il mondo si rivela, così dal punto di vista metafisico come da quello etico quale rispecchiamento dei giuochi della luce cosmica in quel mondo intimo che il re ha in mente e che è identico nell'essenza al divino; e sia anche sotto la forma oggettiva della contemplazione del mondo dominato dal sole così fi-

sico come spirituale. Ciò emerge particolarmente dalla lettura dell' « Inno a Helios Re » e dell' « Inno alla madre degli Dèi ».

L'idea di esporre le dottrine filosofiche sotto forma di inno era letteralmente suggerita dalla tradizione alessandrina, in cui i filosofi neostoici, sull'esempio dell'Inno a Giove di Cleante filosofo, usavano comporre inni agli Dèi, e rifacevano così gli inni orfici con termini ed espressioni consone alla propria dottrina. Ma questa forma di composizione poetica, la quale commemorava anche il fatto che Socrate prima di morire aveva composto dei versi, nascondeva l'opinione rilevata dai neoplatonici, che l'inno non fosse solo una forma poetica, ma anche un metodo filosofico. E poichè il metodo filosofico è sempre il modo in cui il pensiero si ritrova in sè stesso quale è e vuole essere ulteriormente, nella coscienza filosofica del neoplatonismo l'inno ebbe una fortuna particolare: esso era la forma sublime dell'unità logica. Anche Porfirio parla dell' « inno delle categorie » con tale intendimento. Questi filosofi intendevano dunque il procedere del pensiero, per quella che si chiamò la via regia della filosofia, analogamente alla « regia parnassi » della poesia; vale a dire la via di riflessione ed espressione del pensiero stesso come libero ormai di difficoltà dialettiche ed occasioni empiriche di discussione, e quindi rivolto solo a svolgere il concetto con la stessa limpidezza di una intuizione sicura e di una ragione eterna. Gli inni di Giuliano sono la forma letteraria più eletta che abbia avuto tale me-

todo speculativo, cioè di una coscienza interamente filosofica e sicura di sè, la cui mistica è la contemplazione della verità posseduta. Così si trovano imitati da scrittori filosofici moderni, fra i quali emerge il Hölderlin nei suoi « Inni alla notte », composti con diretto riferimento alle dottrine della scuola neoplatonica.

Si potrebbe del resto fare un paragone tra l'*Inno a Helios Re* e il *Carme secolare* di Orazio: l'intuizione della realtà solare che anima questo, è distinta in quello per concetti. « Helios Re procedette come unico dio da un unico dio, cioè dal mondo intelligibile che è uno: tra gli Dèi dotati d'intelletto che sono nel mezzo occupa una posizione intermedia che è tale in ogni senso, e in merito alla concordia, all'amicizia e alla congiunzione di ciò che è divino; Helios unifica il postremo col primordiale; contiene in se stesso il mezzo della perfezione, della connessione, del principio vitale e della uniformità della sostanza. Nel mondo dei sensi è la sorgente d'ogni specie di benefici, non solo perchè col suo splendore lo illumina, lo adorna e lo rallegra, ma anche perchè insieme con sè ha dato l'esistenza concreta alla sostanza degli angeli solari; esso racchiude in sè non generata la causa delle cose generate e infine ancora prima di questa il principio di vita perennemente giovane e duratura degli eterni corpi celesti » (1). Il

(1) Trad. Prati, p. 39.

sole è dunque la mediazione della quinta essenza, o sostanza eterna, e delle sostanze cosmiche: il momento mediatore tra l'intelligibile e il sensibile, e (già secondo la teoria platonica del mito della caverna) la condizione intellettuale della sensibilità stessa come atto conoscitivo. Egli unifica così il mondo degli Dèi e il mondo della civiltà.

Allo stesso modo corre il paragone tra l' *Attis* di Catullo e l' *Inno della Madre degli Dèi*. La visione orgiastica della vita universale tende nell'uno e nell'altro poema, in diversa forma, allo stesso fine: cioè a superarsi nella contemplazione nell'unità della natura come fonte purissima e perenne della vita astrale e reale. « O Madre degli Dèi e degli uomini, che condividi il seggio e il trono col grande Zeus, o fonte degli Dèi dotati d'intelletto: tu che procedi insieme con le immacolate sostanze degli Dèi intelligibili e da essi tutti la causa prima comune hai ricevuto, e la trasmetti agli Dèi dotati d'intelletto; o dea generatrice di vita; tu che sei il consiglio e la provvidenza, o creatrice delle nostre anime; tu che hai preso ad amare il grande Dioniso e hai salvato Attis quando fu esposto, e l'hai di nuovo risollevato quando sprofondò al centro della terra; tu che agli Dèi dotati d'intelletto sei guida a tutti i benefici; e di tutto ricolmi il mondo visibile e in tutte cose e a tutti fai la grazia del bene: a tutti gli uomini dona la felicità, il cui capo supremo è la conoscenza degli Dèi, al popolo romano insieme concedi d'allontanare da

sè la peste dell'empietà » (1). Attis è la realizzazione del giudizio universale, inteso come discesa degli uomini sulla terra e desiderio del ritorno al cielo. Ma Giuliano attribuisce singolare importanza redentrice agli eroi e ai miti romani: così a Numa e all'istituzione delle Vestali (*H.* 155 *a*); all'interpretazione di Athena e di Cybele come le forme della Provvidenza; al trasferimento del culto frigio in Roma per ricostruzione della gente di Enea (*H.* 159 *a*), poco prima della terza guerra punica.

Egli intende l'opera dell'uomo nello sviluppo della sua consapevolezza come una edificazione religiosa del suo creatore divino, che deve condurre all'apoteosi. Essa si fonda sull'attualità delle idee nella vita e nella verità. L'anima non può restare nel dominio delle forme potenziali: ciò che riunisce al platonismo anche Aristotile: essa le deve ritrovare nella loro esistenza effettiva, e cioè nel mondo ideale, e sollevarsi a questo mediante la ragione (*H.* 164). Ora la natura contiene già la stessa relazione creativa di forma e di materia che è assunta dall'anima razionale nel suo progressivo identificarsi con il divino: il ricorrere alla natura come facevano i cinici è altrettanto imperfetto quanto il ricorrere al mero sovranaturalismo, come facevano i Cristiani. L'uomo si forma e si eleva per interpretazione della natura nella ragione e riconoscimento della vita divina del cosmo nella divinità spirituale, in cui la mente si compenetra con

(1) Trad. Prati, p. 85-86.

se medesima e riscopre il vero Dio da cui essa è mossa, l'Assoluto. Esso è indefinibile: ma la religione permette di intenderlo per immagini. Così in questa dialettica trova il suo posto anche il mito: e Giuliano ne difende il significato categorico e inventivo e poetico (creatore) contro l'astrattezza dell'intellettualismo cinico di Eraclio. Ma egli non può celare l'esigenza, che lasciava immanente al neoplatonismo e alla storia dei suoi tempi, di chiarire la differenza tra l'una e l'altra natura, la cosmica e la noetica, tra il mito e la ragione.

XXXV

Poco dopo la morte di Giuliano, si compiva anche il fato di Ario, il maestro dell'eresia del IV secolo. Egli compare sulla scena come l'antagonista infelice di Atanasio (296-373), il grande pontefice esecutore dei dogmi del Concilio di Nicea. Di fronte all'indirizzo retorico prevalente nella Patristica del suo tempo, e alla dispersione delle eresie protocristiane, egli Ario combatte la forma cristiana del neoplatonismo come era stata proposta da Origene di Alessandria (n. ca. nel 185-6 e m. 254), il discepolo di Ammonio Sacca che abbiamo distinto dall'altro Origene neoplatonico. E cioè quegli nel suo $\pi\epsilon\sigma\tau\acute{\iota}\ \delta\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\omega}\nu$ aveva riformato la dottrina dello spirito assoluto secondo la precessione del Padre e del Figlio, sostenendo che Dio è l'Unità assoluta, ma non indefinita o indefini-

bile, bensì tale che si definisce da sè, e così è creatrice del tutto, e immediatamente essa genera da sè il Lógos, un secondo Dio. Questi non è Dio stesso, ma anch'egli è Dio : perchè se Dio si definisce da sè, il Lógos che esso così genera non è più incommensurabile con lui, ma lo intende pienamente. È quindi della stessa sostanza del Padre (ὁμοούσιος) : sebbene per Origene vi sia del Padre nel Figlio una certa discendenza e un movimento dialettico, che è sempre determinato. Il Lógos è « idea delle idee », e insieme la prima idea : ciò che dà luogo al processo della creazione. Essa si media nello spirito (πνεῦμα), che ispira tutto e riconduce a Dio, attraverso il divenire dei mondi, — che Origene ammette nella loro pluralità e descrive secondo la teoria degli Stoici, concludendo quindi con la redenzione cosmica. Certo è che egli, e segnatamente nella famosa polemica con Celso, aveva in tal modo ridotto la materia al mero contenuto dell'atto creativo, e quindi proposto chiaramente per la prima volta la teoria della creazione assoluta : ma che la medietà della sua dialettica nel terzo termine è insufficiente, e cioè riconduce al panteismo materialistico (1).

Per Ario la ripresa della tradizione classica e la possibilità di una conciliazione con essa del cristianesimo consiste nella distinzione del concetto di sostanza (οὐσία) in due forme, l'una trascendente, l'altra naturalistica. La sostanza eterna, e sempre uguale a

(1) Cfr. UEBERWEG - BAUMGARTNER, 10ª ed., pp. 104-107.

se stessa, è il Padre, l'Assoluto, il creatore: egli è la causa, così fisica come morale, di tutto. La sua azione nel mondo creato si sviluppa per un medio termine, che non è correlativo ad esso, perchè ne diminuirebbe la trascendenza, ma è discendente nella realtà: il Figlio. Questi ha una sostanza relativa, nella quale si dialettizzano l'essere e il non essere: è l'avvento dell'essenza, che era e non riesce mai interamente ad essere, come la salvazione. Quindi si deve dire che il Figlio, la sostanza seconda, la concausa (e) non ente, è soltanto simile alla sostanza del Padre: ὁμοιούσιος. Tale relazione di simiglianza conduce a identificare la creazione con la forma assoluta della causalità, e ciò perchè soltanto la causa e l'effetto sono legati sostanzialmente in quel modo. Lo Spirito santo è quindi un terzo momento, che si allontana ancora più dal primo per distinguersene, e con esso si entra nell'ordine successivo delle cause e degli effetti naturali. Ora il Figlio e lo Spirito santo sono così creature, e tengono del non essere. Il Concilio di Nicea condannò Ario (325), formulando il simbolo definitorio della fede cristiana nel principio della omogeneità del Figlio col Padre e dell'uguaglianza e distinzione delle tre persone divine che sono un Dio solo. Concetto sviluppato mirabilmente da Atanasio nella sua polemica contro Ario e in una profonda filosofia dello spirito. Ma Ario si resse ancora assai a lungo e prima e dopo Giuliano, nelle alternative delle corti: ebbe egli stesso eretici, come gli « anomei », che negavano la somiglianza senza pervenire all'*homousia*, e i

« omei », che affermavano la pura somiglianza, non sostanziale, delle persone divine: operò anche come riformatore, e pochi mesi dopo la sua morte venne riconsacrato nella Chiesa di Costantinopoli. Egli era l'ultima speranza del paganesimo.

Di fronte a tali lotte, assai oscure nei particolari quanto luminose nel campo delle idee, sta l'atteggiamento degli imperatori, che nel periodo teodosiano, e specie per opera della famiglia dei Valenti, si dichiararono assai favorevoli all'arianesimo, dopo averlo ora appoggiato e ora osteggiato in vita del suo fautore. Dall'impero d'Oriente esso passò poi ai Goti, e continuò a prosperare tra i barbari almeno fino alla conversione dei Longobardi al cattolicesimo per opera della regina Teodolinda e di San Gregorio Magno (ariocattolici). Ora tale fortuna, e tale assunzione di causa da parte di poteri imperiali e regi, non si spiega se non per la prossimità dell'arianesimo alla questione principale dibattuta tra essi e nel pensiero. Che era quella della « sostanza stessa », e divina e umana. Questa era stata nel pensiero classico, sia platonico che aristotelico, una sola, l'οὐσία, quella che veramente è, e quindi ideale o formale: lo stesso concetto reggeva tanto la sostanza ontologica quanto la sostanza economica. Ma all'idea latina della *substantia*, che sta sotto alle cose e che corrisponderebbe quindi piuttosto al *substratum* nella filosofia storica (τὸ ὑποκείμενον), viene incontro la teoria plotiniana della distinzione tra la *ousia* ideale e logica e la *hypostasis*, sostanza naturale e intellettualistica. La dialettica dei due termini

si compenetra: ma essa corrisponde alla distinzione del diritto, e al suo sviluppo dalle *novellae* adrianee al *corpus* di Giustiniano. Poichè risolveva il problema della « proprietà » giuridica, che abbiamo visto sorgere alle origini stesse del neoplatonismo: ed era appunto in correlazione con la dottrina della differenza tra la sostanza metafisica e la sostanza economica, quella una e indivisibile e questa divisibile e molteplice. Tutto il momento ariano del diritto, fino ai codici longobardi, era infatti fondato nella divisione e distinzione delle sostanze: e questa era stata divinizzata da Ario, mentre era concretamente elevata già nella stessa legislazione imperiale.

Ma tale atteggiamento nei riguardi del problema delle sostanze coincide anche con l'indirizzo della scienza di quei tempi. Essa promuove l'alchimia, per sintesi tra la fisica greca e la tradizione tecnica egiziana: e cioè si rivolge a considerare la specie delle cose sotto il punto di vista delle sostanze qualitative, multifarie, dipendenti dalla legge della provvidenza divina nel suo ordine fisico; riprende insomma il metodo di Anassagora, che aveva avuto fino allora così rara fortuna nei confronti dell'ilozoismo, del pitagorismo, del formalismo. La varietà della sostanza che si combinano nei corpi viene fatta coincidere dagli alchimisti dei primi secoli dell'era volgare con la molteplicità naturalistica degli Dèi. Anche nell'opera di Sinesio di Cirene, vescovo cristiano (n. ca. 376), l'alchimia è prospettata secondo la teoria estetico-religiosa della natura propria della scuola di

Giamblico. Egli contribuisce a definire il concetto di sostanza naturale come distinta della sostanza ideale e divina mediante l'opera della creazione, in una forma che trova riscontro nella dogmatica della Chiesa latina quale ai suoi tempi si veniva elaborando (1).

Ed in questa infatti, dopo il continuo ricadere del materialismo dei suoi primi dottori (tipico il caso di Tertulliano) e per il continuo sorgere di eresie materializzanti la fede, vediamo tra il IV e il V secolo rielaborato il platonismo, soprattutto per opera di Santo Agostino, in modo tale da reggere il confronto con i neoplatonici: da lui conosciuti attraverso il proprio maestro Mario Vittorino, traduttore in latino di Plotino e di Porfirio. Nella sua dottrina della creazione egli considerava la natura creata come dotata di propria grazia (la *gratia naturalis*) e capace quindi di sviluppo autogeno: ma indica nello stoicismo la dottrina che meglio d'ogni altra ne aveva interpretato la sostanza (2).

Con ciò egli ritorna a considerare la sostanza stessa come unica e divina, e ciò fino alla questione del *De quantitate animae*. La divisibilità e molteplicità egli ritiene invece costituita dalle *proprietates* o qualità naturali. Questa posizione ammetteva quindi il neoplatonismo sotto forma di reazione: come per l'altro grande caso della riduzione del diritto alla sto-

(1) *Opera* in Migne, *Patrol. Graeca*, vol. LXVI. Cfr. A. MIELI, *Pagine di Storia della Chimica* (Roma, 1922, p. 65 ss.), e cfr. mia rec. in « *Giornale critico della filosofia italiana* », 1923.

(2) V. specialmente il *De Genesi ad litteram libri XII*.

ria della civiltà nel *De Civitate Dei*. E la nuova filosofia dello spirito immanente poteva pure anche appoggiarsi sopra una reazione. Ma di questa soffrono gli ultimi melanconici tratti di equilibrio della scuola neoplatonica: come dell'altra reazione, a cui Agostino stesso non era stato indifferente, del manicheismo — il sistema persiano della dualità del bene e del male, del quale Plotino aveva tanto combattuto l'avvento sotto le prime forme gnostiche.

XXXVI

La storia del neoplatonismo si svolse così ancora per oltre un secolo, il V°, sotto forma di insegnamento ufficiale della dottrina nelle scuole e segnatamente in Atene. Ivi intorno al 400, in seguito alle riforme imperiali, i filosofi neoplatonici provenienti dalla scuola di Pergamo occuparono l'Accademia con la loro dottrina, ed essi soli appaiono avere il predominio delle istituzioni ateniesi in quest'ultimo periodo della storia della filosofia greca. Esso venne caratterizzato per parte dei neoplatonici dalla convergenza del loro indirizzo nel commentare Platone e Aristotile come le altre scuole; ma tali commenti assumono sempre più il valore di opere originali, e cioè denotano e rivelano l'elaborazione dei classici secondo intendimenti di carattere storico e non soltanto filologico. Essi per altro sono divisi da due tendenze che risalgono alle origini del neoplatonismo: gli uni

cioè seguono le dottrine critiche e letterarie di Olimpodoro, gli altri di Cassio Longino.

Il fondatore della scuola Ateniese sembra essere Plutarco di Atene, figlio di Nestorio (350-433); che commentò i dialoghi di Platone e il *de anima* di Aristotile. Nella sua dottrina egli riduce i gradi della realtà a cinque forme fondamentali e cioè: Dio che l'uno, il noûs, l'anima, la vita e la materia pura. In questa classificazione egli interpreta la vita come propria dell'anima inferiore, mentre della superiore è propria la ragione. È tale concetto della vita si definisce per lui come τὸ ἐνυλον εἶδος, cioè la forma ideale che è penetrata e immanente nella materia; e che per questa immanenza nella materia realizza anche la concreta determinazione dell'unità del lógos con l'esperienza. Questo modo di intendere l'immanenza come presenza intrinseca nella realtà sensibile è quello che prevalse nel Medioevo. Nella psicologia di Plutarco di Atene era data la massima importanza alla dottrina platonica della reminiscenza (anamnesi), ritenendo fin d'allora che la memoria fosse il principio più comprensivo fra tutti i princìpi psicologici e quindi fosse possibile unificare la psicologia dal punto di vista della memoria stessa.

Siriano ci ha lasciato larghi commenti su Platone e Aristotile, fra i quali emergono i quattro libri conservatisi del suo commento alla *Metafisica*. Egli sostenne rispetto alla storia del neoplatonismo che non si potesse unificare la dottrina di Aristotile con quella di Platone. E quindi come storico mise in rilievo i

motivi per cui Aristotile si era staccato da Platone, e per il primo indicò esattamente che il motivo storico e ideale di questo dissenso era stato la teoria delle idee-numeri. Quanto a Platone, egli, per questo stesso giudizio critico di Aristotile, lo interpretò come pensatore assai congiunto con Pitagora e con la storia del pitagorismo anche nelle sue forme religiose e orientali. Ma egli non ebbe non minor sorte nel campo della dialettica, perchè propose per il primo di adottare la dialettica con metodo anch'esso triforme come le divisioni dei concetti presentati dalla metafisica di Platone, e non più biforme come nella dialettica classica. La sua dialettica, anzichè presentare due posizioni antitetiche che contrastando si risolvessero l'una nell'altra, considera il pensiero sotto triplice aspetto di «lógos ménon» o immanenza della verità, «lógos exión» o processo della verità da se stessa, e «lógos ídios» in cui il pensiero o ritorna su se stesso per la conclusione, o trapassa in un'altra serie di processo e di ritorno. Ciò che è manchevole nel terzo momento, poichè la «proprietà» delle idee, anche intesa come forma specifica, e particolare, economica, giuridica, naturalistica: non adegua più l'assoluto. Questa posizione di Siriano fu combattuta da Domnino, il quale, nella stessa scuola neoplatonica, preferiva riaccostarsi ai primi maestri alessandrini e alla loro dialettica del matematicismo, che appariva a lui presentare proprio l'innovazione sufficiente per soddisfare alle nuove esigenze della filosofia e per risolvere il dissidio fra Aristotile e Platone. Il che era tanto più attuale in

quanto non vi era più un Peripato distinto dall'Accademia, e quindi i neoplatonici si trovavano praticamente a doverselo addossare e tuttavia a non confondervisi.

Tra queste discussioni si levò a emulare gli stessi antichi maestri l'insegnamento di Proclo. Questi nacque a Costantinopoli nel 410, ma studiò e fu educato a Xantos in Licia (di dove erano i suoi parenti), cioè nell'ambiente della scuola di Pergamo. Poi passò ad Atene dopo varie prove nell'insegnamento e ivi tenne per molti anni la direzione nella scuola neoplatonica. Egli vi era entrato come discepolo di Siriano, ma anche egli richiamandosi alle dottrine di Olimpiodoro il vecchio, che attualmente era rappresentato da altro Olimpiodoro. Morì nel 485, lasciando di sé ampia collezione di opere che per importanza e profondità lo pongono subito dopo Plotino nella letteratura filosofica greca. Tali opere si dividono in due gruppi, l'uno dei commenti e l'altro dei trattati. I commenti a Platone comprendono quelli alla *Repubblica*, al *Timeo*, al *Parmenide*, al *primo Alcibiade*, al *Cratilo*. A essi stanno accanto i commenti alla astronomia di Tolomeo e al primo libro della geometria di Euclide, oltre a commenti minori. I trattati comprendono gli *Elementi di Teologia*, *l'Introduzione della Teologia di Platone* in sei libri, le « Dieci difficoltà intorno alla provvidenza », il trattato « Della provvidenza, del fato e della nostra deliberazione », e « Intorno all'esistenza dei mali ». Tanto gli uni che gli altri sono scritti in forma assai rigorosa e con

grande erudizione e conoscenza storica della filosofia greca. Il suo metodo nel commentare Platone e gli altri classici consiste in una simpatetica comprensione del pensiero del suo autore in tutte le sue movenze e allusioni, sì ad intenderne e rifarne la stessa dialettica e trarre poi da questa l'ispirazione per indagini collaterali o derivate. Così accade che, per commentare la *Repubblica*, egli dalla questione della poesia tragga motivo per un trattato vero e proprio su la poetica Omerica inserito nel commento stesso. I trattati sistematici di filosofia sono invece in forma rigorosamente dispositiva e procedono per divisione o paragrafi corrispondenti all'ordine dei concetti, come in seguito si venne a fare quasi universalmente.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Della vita di Proclo e delle sue opinioni personali trattò Marino suo discepolo, autore di una vita di Proclo, di un trattato sulle proposizioni fondamentali di Euclide, e di uno scritto sull'etica di Proclo, cioè il « Proclo, o della felicità ». Questi, di origine samaritana, ridusse tuttavia l'interpretazione del suo pensiero a una sintesi tra il pitagorismo e le dottrine morali comuni con la filosofia di Giamblico.

Le opere di Proclo in gran parte sono ristampate nella Biblioteca Teubneriana (*Institutio physica*, ed. Ritzenfeld, 1912; *In primum Euclidis elementorum librum comm.*, ed. Friedlein, 1873; *In Platonis Rempublicam comm.*, ed. Kroll, 2 voll., 1899-1901; *In Platonis Cratylum*, ed. Pasquali, 1908; *In Platonis Parmenidem*, ed. Stallbaum, 1840; *In Platonis Timaeum*, ed. Diehl, 3 voll. 1903-1906; gli *Inni in Carminum graecorum reliquiae*, ed. Ludwich, 1897). Per la *Institutio theologica*, l'*Introductio in theologiam Platonis*, e il comm. all' *Alcibiade*, ved. *Procli Opera* ed. Cousin, Paris 1820-1825, 6 voll. (1864, 21 voll.) e il vol delle *Enneadi* dell' ed. Crenzer - Didot (*Introductio*). L' *Hypotyposis astronomicarum positionum* nella stessa Bibl. Teubner, ed. Manitius,

1909. *De Sacrificio et magia* ed. Kroll, *Analecta Graeca*, 1901. Trad. parz. dell' *Alcibiade* e *de Sacrificio* nel FICINO, *Jamblichus*, cit. Trad. cit. degli *Elementi di Teologia* a cura di M. LOSACCO (Lanciano, Carabba 1917); di essi e dei *Six books of The Theology of Plato*, a cura da Th. Taylor, in inglese; trad. lat. di essi e degli *Elementi di fisica*, del Patrizi, 1583; della *Theologia plat.* nell' ed. Creuzer - Didot.

XXXVII

Il pensiero di Proclo giganteggiò su tutta la filosofia del suo tempo come l'ultimo grande sistema della speculazione greco-romana, e offre al nostro pensiero il duplice valore della soluzione più elaborata di tutti i problemi, non solo della scuola neoplatonica ma della filosofia classica e della forma in cui essa si comunicò quasi immediatamente al pensiero cristiano del Medio Evo e dell'età moderna. Il riassunto degli stessi elementi di teologia compilato da Proclo, e tradotto in latino nel secolo XII° col titolo di « *Libero de Causis* », servì di testo per lo studio della metafisica della scolastica, ed ebbe notevoli commenti fra i quali uno di S. Tommaso.

Il metodo dialettico elaborato da Proclo trionfò nella filosofia moderna sotto la forma della dialettica hegeliana. Proclo infatti considera il mondo del pensiero nella realtà come interamente dominato e interpretabile dal processo dell'Uno quale si delinea nella metafisica; quindi per lui la metafisica è la logica. Le categorie e le idee fondamentali si identificano, e tutto si riduce continuamente in un solo pensiero, che è quello dell'unità. Questa unità si presenta come

realtà attuale (μονή, μονάς, ἐνάς) e come principio dell'esistenza. Esce da tale sua posizione e si esterna nella dialettica della molteplicità, indi da questa ritorna in sè e si ricostruisce come indistrutta unità. In tal modo la dialettica in qualsiasi suo aspetto e per qualsiasi categoria del mondo si svolge per tale medesima via, dell'unità o monade che si pone, del suo uscire di sè (πρόοδος, progressione) ovvero dell'uscire da sè (ἔξοδος), e del ritornare in sè (ἐπιστροφή). Questi tre momenti sono elaborati sullo schema già offerto dal triadismo dalla scuola di Giamblico. Ma a differenza di esso, propongono un movimento attuale e attuario così nella realtà, come nel pensiero, e cioè ritornano a identificare nella stessa struttura la dottrina e il metodo. In questo appunto Proclo si considera precursore e modello di Hegel, cioè della dialettica come tesi, antitesi e sintesi e come processo logico dell'idea in sè, per sè, e in sè e per sè. Ma bisogna anche rilevare, come fece il Cousin, discepolo dello Hegel e traduttore e commentatore di Proclo, che le due dialettiche così raffrontate hanno anche un altro termine parallelo, in cui si vede la loro differenza storica. La dialettica di Proclo è drammatica. Quindi concepisce il movimento del pensiero secondo la partizione del coro, per strofe, antistrofe, epodos; e cioè ai fini della stessa unità proposta tra poesia e filosofia di cui era vissuta la tradizione ellenica. Inoltre in essa il momento del ritorno è motivato dal rassomigliare all'unità del punto di partenza, e cioè dal processo della mimesi platonica. Mentre la

dialettica di Hegel trae il suo movimento drammatico dalla mistica religiosa, cioè nella sintesi tra religione e filosofia proposta dal cristianesimo; e l'arte in essa muore e si dissolve. D'altra parte il terzo termine della dialettica consiste in Hegel nell'in in sè e per sè, cioè nella sintesi vera e propria o riunione di due termini: cioè nel metodo della metessi platonica. E così appunto li confronta entrambi il Gioberti nella sua *Protologia*.

Ci possiamo domandare se Proclo avvertisse chiaramente: la sua posizione dialettica, cioè la necessità storica di pervenirvi e di svolgerla non solo nella poesia, ma anche della vita morale, e non solo con spirito dionisiaco, ma anche con spirito apollineo, sintesi che in realtà si svolge solo attualmente. Egli ne ha coscienza del limite residuo nella filosofia neoplatonica, che per il suo pensiero si identificava con il suo stesso valore storico, — del limite cioè posto dalla stessa concezione dell'assoluto come unità trascendente e quindi indefinibile. In conseguenza di tale posizione, o il punto di partenza della dialettica in qualsiasi suo momento e soprattutto nel suo principio era diverso dall'assoluto, — o essa doveva rappresentare con il suo uscire di sè la sua vera prima affermazione: e quindi per questa differenza tra l'unità assoluta e l'unità dialettica, la dialettica rimaneva incerta.

Proclo mette in rilievo questo dilemma col chiarire che l'assoluto non è soltanto indefinibile ma anche impartecipabile. Mentre noi porremmo, con Hegel,

come principio di interpretazione non soltanto la parusia delle idee, ma anche la metessi, cioè la loro unione effettiva con la realtà: per Proclo la verità non vuol essere partecipata dalle idee perchè se fosse partecipata essa sarebbe definitiva e non più trascendente. Quindi l'assoluto rimane schietto e prima di ogni idea, come il suo fondamento presunto, come la ragione dalla sua sussistenza, ma senza potersi nè volersi mai tradurre nella sua dialettica. Esso quindi non è la verità nella sua concretezza, e nemmeno il bene nella sua purezza, ma l'errore, perchè l'incomprensibile è appunto l'errore. Tutta l'analisi dialettica delle relazioni dell'Uno con la realtà, svolta dalla scuola neoplatonica, finisce per lasciare l'Uno vuoto e inconsistente. Esso non è la vita che è luce e processo precipuo, ma la morte come presupposto astratto della vita e che la vita lavora a superare e a risolvere: quindi il processo della filosofia e della vita tende a concludersi nel vedere oltre a sé e nel lasciare fuori di sé l'errore stesso e la morte come tenebre in cui si disperde l'incomprensibilità dell'assoluto, o riformare la concezione dell'assoluto come unità della vita e della verità, cioè comprenderlo concretamente nel suo circolo, in cui esso è assoluto anche moralmente, cioè si assolve di ogni errore. Questa speranza di comprensione dell'assoluto, e di liberazione della coscienza di esso, è vietata dal neoplatonismo proprio nel momento di maggiore equilibrio della sua speculazione: e la coscienza di tale difficoltà filosofica coincide con la crisi del pensiero storico, obbligato a ri-

nascere e a rinnovarsi senza poter comprendere ancora e per molto tempo quale fosse l'origine di tanto male.

Considerando il sistema di Proclo dal punto di vista dottrinale, esso presenta allo stesso modo la sintesi della teoria neoplatonica dell'unità come monade o enade, la cui forma sintetica si ritrova in tutti i principi della realtà e dell'esistenza. Essa è l'imporsi dell'essere come attuale e cioè vivente in atto, semoventesi nella dialettica e nella causalità che ne consegue, e realizzante il bene come caratteristica intima del mondo e delle idee. La monade di Proclo non è dunque più semplice unità formale come nel pitagorismo, ma l'unità d'insieme del divenire logico, il quale si schiude da essa e vi si ricomprende. Quindi le monadi dell'unità prima, delle categorie, delle unità come concrete e singole, sono le vere cause, perchè dal loro aprirsi e uscire da sè derivano gli effetti della natura e dal loro rientrare in sè deriva la legalizzazione scientifica di tali effetti; poichè le monadi stesse sono la forma tipica delle ipostasi del logo, cioè sono le sostanze, e quelli sono appunto gli accidenti delle sostanze.

Proclo ritornò in questa forma a sollevare a problema principale della sua filosofia e delle scuole che la seguirono la dottrina della sostanza e della causa, che invece la critica di Plotino aveva posto in un secondo piano; ciò perchè egli si presenta come commentatore e interprete di Platone, ma la sua dialettica è rivolta ad assimilare nel platonismo così riformato

mato anche l'insegnamento di Aristotile. O altrimenti si può dire che Proclo ritrovi nel platonismo la risposta alle obiezioni che vi aveva opposto Aristotile, e che quindi alle dottrine delle idee-numeri egli sostituisca quella dei numeri-idee: e alle difficoltà mosse da Aristotile intorno alla partecipazione tra le idee e la realtà egli contrappone l'idea della partecipazione della realtà con se stessa, e ammette che l'assoluto è fuori della metessi; infine egli cerca di riconciliare la dialettica platonica, che ha carattere intuitivo, con la dottrina del sillogismo, dando alla sintesi delle premesse, del metodo e della conclusione il significato di un circolo dialettico. L'intuizione della verità in sè e della contemplazione speculativa non è compresa in questo circolo, bensì presupposta da esso, e cioè soffre nella dialettica della stessa ambiguità da noi notata in questo punto tra arte e religione come problemi della filosofia. Esso deve infatti ad un tempo riconoscere la pura identità dell'Uno, e deve costituire una serie di processi ciclici, i quali rappresentano simbolicamente lo svolgimento della realtà da un grado all'altro, ma anche il suo ritorno all'uno: e questo svolgimento non riesce a risolvere in un solo circolo, cioè non riesce a risolvere il simbolo in piena verità, in piena coscienza dell'oggetto. Pertanto la filosofia di Proclo continua a prospettarsi come metafisica, e cioè sostenuta a doppiare e sdoppiare la realtà nell'insufficienza del movimento, ad unire insieme la teoria e la pratica, la realtà e il pensiero stesso: e ciò contro la stessa proposizione iniziale di Proclo

che il primo principio di causa prima ed unica è il bene e questo basta a se stesso. Quindi mentre egli muove per provare l'autarchia della verità, rimane ancora legato dalla eteronomia di essa, cioè dal suo prendere legge da altro principio oltre il bene concreto, mentre se questo si pone come principio non vi dovrebbe essere che come uno: cioè si dovrebbe partire, per superare le difficoltà di Proclo, dall'identità del bene con l'assoluto e non dalla tesi della loro eterogeneità. D'altra parte, l'impartecipabilità dell'Uno si risolve in un larvato riconoscimento dal non aver potuto risolvere la questione della materia intellettuale, o indeterminazione; e quindi nel rinserrare la dottrina nel pericolo di un doppio materialismo, in cui le due materie di Plotino si rivelano l'una trascendente e l'altra immanente, nè saranno risolte se non riprendendone in esame tutto il problema, dalla filosofia della natura nel Rinascimento alla critica del noumeno in Kant e nei suoi epigoni.

XXXVIII

La filosofia neoplatonica trova in Proclo la soddisfazione di una esigenza sistematica di carattere analitico e deduttivo, mentre la forma della sistemazione propria delle *Enneadi* di Plotino era invece metodico-didattica; quindi nella storia del neoplatonismo e nella scuola alessandrina si deve ammettere che la piena coscienza storica del valore e del significato della scuola

venne appunto da questo filosofo. Egli ne mostra anche direttamente le conseguenze nelle sue critiche della religione, nelle quali appare aver discusso in modo particolare il problema della teurgia sollevato da Giamblico. Quella caratteristica possibilità di fare gli Dèi per propria azione religiosa rappresentava nel mondo classico la tentazione e l'infiltrazione del mondo orientale, cioè il problema della teurgia che si era proposto Plotino nella sua gioventù, e che egli aveva cercato costantemente di risolvere nella filosofia. Ciò era più che conforme alla tradizione dello spirito classico, ma esso si rivelava insufficiente a criticare e risolvere pienamente il misticismo, e soprattutto nelle sue forme semitiche, con cui il paganesimo era tutt'ora affiatato.

Tale critica travaglia nello stesso periodo la scuola neoplatonica di Alessandria, che si era riaperta ad opera di Hierocle, scolaro di Plutarco. Egli emerge per il suo commento dei *Versi aurei* di Pitagora e per la sua trattazione « della provvidenza e del fatto » — ove appare incline a ridurre il sistema di Plotino alla posizione del monoteismo, e alla teoria della creazione divina in confronto con la teologia del cristianesimo. Sostiene quindi che la creazione del mondo è dal non essere all'essere: e cioè l'atto del divenire inteso come atto decisivo o volitivo, creazione della volontà di Dio quale principio autarchico e dominatore della vita. Quando la teoria della creazione « dal nulla » (*ex nihilo*), dogmatizzata nello stesso tempo dai padri della Chiesa, è la teoria della creazione

assoluta nella sua pura libertà ; Hierocle la limita nel « non essere » come materia ontologica, cioè nel più astratto raffinamento del presupposto insolubile della sua scuola. Che si chiarisce in lui come il mistero dialettico della volontà, la quale di per sè non è invece alcun mistero, ma solo diventa un mistero per un intelletto che si è limitato e non vuol riconoscere la propria limitazione, e quindi afferma tale sua astrattezza come assoluta.

Gli scolari di Hierocle si dedicarono anch'essi a commentare i dialoghi di Platone e i testi di Aristotile, nell'intento di dimostrare quale sottile differenza e soltanto essa distinguesse il platonismo dal cristianesimo ; quella appunto che vi è tra il « non essere » come materia pura, o indeterminazione ultima e quindi anche iniziale dell'intelligenza, da cui muove l'opera creatrice della volontà e per cui quindi si delineava nello spazio vuoto l'opera del demiurgo, e il « nulla » come pura irrealtà, che non si può più riconoscere nella natura, secondo Aristotile, ma segue il valore del *fiat* divino. Tra di essi (Enea di Gaza, autore di un dialogo *Theophrastos* e di una propria scuola di Gaza ; Teosebio ; Ermaia di Alessandria e suo figlio Ammonio ; Giovanni Filopono, Asclepio, Olimpiodoro, Elias, David, Asclepiodoto di Alessandria, Zacharias di Mitilene detto lo Scolastico e autore di un dialogo *Ammonios*) sorgono ancora notevoli commenti, come quello di Ermia al *Fedro*, ispirato dalla scuola ateniese, e di Olimpiodoro al *Fedone*, al *Filebo* e al *primo Alcibiade*. Ma Giovanni Filopono nel 529 d. C

si convertiva al Cristianesimo, e dedicava due opere poderose, il *De aeternitate mundi* e il *De opificio mundi*, l'una a esporre e criticare l'enigma della cosmogonia platonica, l'altra a commentare la cosmogonia mosaica nel mondo in cui i dottori cristiani ne trovano la soluzione (1).

Lo stesso passaggio dal platonismo al cristianesimo per opera dei neoplatonici si trova svolto contemporaneamente dai loro scrittori in lingua latina (2): dopo l'opera erudita di Cornelio Labeone e la versione e commento del *Timeo* per opera di Chalcidius (IV sec.), abbiamo l'opera dialettica e teologizzante di Mario Vittorino, le enciclopedie di Macrobio (comm. *In Somnium Scipionis*) e di Marciano Capella (*De nuptiis Mercurii et Philologiae*), tutti scrittori di indirizzo porfiriano; e il *De consolatione philosophiae* di Boezio (ca. 480-524/5), che dava al Medio Evo latino non solo l'interpretazione dell'*Organon* aristotelico e delle matematiche e musicologia neopitagoriche, ma la traduzione dell'*Isagoge* di Porfirio, su cui si impianta tutto l'influsso del Neoplatonismo nella Scolastica e insieme si dispone la sua preferenza per Aristotile (3), a partire dai suoi commenti.

(1) Le opere di questi autori nella Biblioteca Teubneriana e nella collezione aristotelica dell'Accademia di Berlino.

(2) Vittorino nella *Patrologia* latina del Migne, voll. VIII; le opere complete di Boezio, ivi, voll. LXIII-LXIV; le opere singole di quest'ultimo e degli altri autori cit. nella Bibl. Teubneriana.

(3) Su questo argomento è ormai classica l'opera del PICAVET, *Esquisse d'une histoire générale et comparée des Philosophies médiévales* (2^a éd., Paris, Alcan).

Con gli inizi del VI secolo la scuola neoplatonica di Atene cominciò quindi a dare segni di stanchezza, e specialmente nel campo della morale. I suoi maestri cominciavano a ripetere l'errore analogo a quello commesso di Ario, cioè di asserire vigorosamente il principio della verità e di ridurre l'errore all'oscurità del male, ma di mantenere ancora in qualche modo la sofistica dello spirito ellenico, cioè l'esigenza di aporie, di antinomie, di antitesi irrisolvibili nella dialettica, che è invece la loro risoluzione nella verità stessa. Ciò si vede per esempio nell'opera di un altro dei neoplatonici di Atene, il discepolo e biografo del diadoco Isidoro, e cioè Damascio, assai studiato dai teologi nella loro assimilazione della filosofia greca. Egli compose un'opera, tradotta anche in latino, col titolo « de principiis », che s'intitola in greco più esattamente « aporie e soluzioni delle questioni sui primi principi » e che è soprattutto una storia della teoria delle ἀρχαί, intorno a cui si era affaticata la filosofia greca fino dai presocratici. Lo stesso metodo di procedere per aporie e soluzioni applicò al commento del *Parmenide* di Platone. Egli presenta come soluzione del nesso dei principi spirituali e reali la teoria della causalità, e mette in evidenza tutta la difficoltà del trarre per causa ed effetto la successione delle forme del mondo e della vita: posta la prima causa, e cioè l'Uno, come impartecipabile e quindi non causale di per se stessa. Occorre per ciò ammettere che vi sia un momento della causa (la concausa non-ente) che non si riproduce nell'effetto,

e che per tale scissione continua di sè medesima la realtà come ordine via via causato sia discendente e sia degradantesi. Ma all'origine l'Uno come tale non si può scindere: esso manca interamente nell'intelletto che comincia a scindersi e quindi l'unità logico-etica di questo è soltanto di carattere negativo o privativo, cioè supplisce al desiderio dell'Uno: e la stessa privazione o non-entità dell'Uno, da desiderarsi vanamente repleta, si riscontra in tutti i valori dell'umanità, e rafforza continuamente il naturalismo. Ciò suggerisce una volta ancora il ritorno ad Aristotile, e a contemplare tale Unità suprema ed enigmatica delle cause naturali nella forma del motore immobile e trascendente: e così il collega di Damascio, Simplicio, si dedicò a ricercare ancora una volta la sintesi del platonismo e dell'aristotelismo, commentando con assai fredda perfezione la *Fisica*, il *De Coelo*, le *Categorie* dello Stagirita, e a rinnovare la morale di Epitteto (1).

In tal modo, secondo le critiche dei contemporanei, i filosofi neoplatonici non riuscivano a superare la virtuosità didattica dei sofisti, la quale rimase appunto viva per il loro influsso più di quanto non reggesse di per sè stessa: questa consisteva ad esempio nel considerare le categorie come indifferenti e nel

(1) DAMASCI *Dubitationes* etc. ed. Ruelle, Paris, 1889, 2 voll. SIMPLICII *Comm. in Epicteti Encheiridion*, ed. Dübner, Paris, Didot, 1840; *De quadraturis*, ed. Rudio, Lpz. 1907; i commenti ad Aristotele nell'edizione dell'Accademia di Berlino, voll. VII, VIII, X, XI (quello della *Fisica* è a cura del Diels)

cercare di svolgere il sistema procedendo dall'una o dall'altra di esse a propria scelta come se il sistema stesso fosse indifferente. Quindi essi, trapassando in nuovi sofisti, cominciavano a leggere le *Enneadi* di Plotino da un trattato qualsiasi scelto a loro posta, e cioè non più storicamente ma arbitrariamente; e tramutavano i titoli dei trattati in altrettante categorie, ricadendo così nel simbolismo delle « tavole » pretoriane senza riuscire più a uniformarvisi. Quando evidentemente la verità ha anche una sua organicità che non si può violare sofisticamente, e che è la stessa organicità della vita. Ciò venne anche posto in distinto rilievo da uno dei loro più illustri seguaci e critici, il vescovo Nemesio di Emesa (1), che nel suo libro « della Natura dell'uomo » traccia un quadro completo della storia del neoplatonismo, da Posidonio di Apamea ai suoi giorni, e ne pone in rilievo l'incertezza nella risoluzione della teoria classica dello spirito. Questi non erano gli errori dei semiti; ma dei persiani, contro i quali i filosofi neoplatonici si erano sempre battuti, e anche militarmente, e che essi quindi cercavano di doppiare o di simulare per vincerli. Così a questa polemica con i persiani si riferisce il processo leggendario che sarebbe avvenuto nel 525 davanti a Giustiniano tra un filosofo neoplatonico e un filosofo cristiano; cioè tra Crisogonato, il quale sosteneva che essere cristiano significa credere nel Cristo

(1) V. su di lui la monografia di WERNER JAEGER, *N. von E.* (Berlin, 1914).

come Logos e quindi studiarne la logica, e Calogero il quale sosteneva che quella era questione di parole e termini non esattamente intesi, altro essendo il *lógos* come verbo divino e altro essendo il *lógos* come pensiero dialettico. Il Pretore sentenziò a questo riguardo: *Graeca proprie*, e cioè che i termini, sia filosofici o teologici che fossero, si dovevano intendere secondo la tradizione ellenica; così annunziando il bizantinismo e lo scisma della chiesa di oriente.

Sta di fatto che per essersi assottigliate le scuole tradizionalistiche, e quindi anche le neoplatoniche, e desiderato ormai il pieno progresso anche in questo sommo campo degli studi nel senso della dottrina cristiana, un decreto dello stesso Giustiniano nel 529 d. C. chiuse le scuole filosofiche greche e specialmente quelle di Atene e bandì i filosofi dall'impero, sì che si astenessero dal professarvi filosofia paganeggiante. Il bando per il momento fu applicato assai rigorosamente, e costrinse molti maestri di filosofia ad esulare nelle regioni che erano più debolmente dipendenti dall'impero, come in Siria, dove li ritrovarono gli arabi, ovvero avverse, come in Persia. Tra gli esuli (compresi Damascio e Simplicio) che ritornarono stancamente ad Atene nel 533, era Prisciano, ultimo diadoco della scuola neoplatonica, e che oggi si ritiene persona diversa da quella di Prisciano il grammatico (latino) (1). Egli si recò in Persia a cer-

(1) PRISCIANI *Metaphrasis de sensu Theophrasti - et Solutiones eorum de quibus dubitavit Chosroe*, ed. Bywater in *Supplementum Aristotelicum* (I, 2) dell'Accademia di Berlino.

care ansiosamente da presso la soluzione di quelle aporie che non erano state risolte da lontano.

Si conoscono da codici mediovali le questioni proposte dal re Cosroe a Prisciano e le soluzioni date da questo, che sono nove e possono rappresentare il più modesto e semibarbarico documento dell'infelicità della filosofia greca. Esse sono le seguenti : 1°) Se l'anima sia essenza o accidente ; 2°) Del sonno ; 3°) Dei sogni ; 4°) Delle stagioni dell'anno ; 5°) Della medicina ; 6°) Delle maree del Mar rosso ; 7°) Dell'umidità che si verifica nell'aria e nel fuoco ; 8°) Della trasformazione degli animali migratori ; 9°) Del veleno dei rettili. Delle prime otto si ha la soluzione, che riassume in semplici argomenti le antiche dottrine fisiologiche e scientifiche. Per la nona questione il testo è interrotto dopo la proposizione del problema e il tema di essa : come ponendosi il mondo costituito da quattro elementi capaci di formare l'armonia, da essi nasca il veleno ; cioè il male nel suo significato fisico più misterioso. La filosofia greca si arrestò dunque aneddoticamente di fronte all'enigma dualistico della materia, che Plotino aveva potuto porre così sapientemente, ma non era pervenuto a risolvere (1).

(1) V. ancora su questo argomento del dualismo etico : NEBEL, *Zur Ethik des Poseidonios* (Hermes 1939) ; J. GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin* (Paris, Boivin, 1935).

INDICE DEI NOMI

A

- Abammone, 186.
Adrasto di Afrodisia, 29, 41.
Adrastea, 148.
Adriano, 30, 36.
Agostino, (S.) 73, 216, 217.
Aidesio, 197.
Alessandro di Afrodisia, 58, 91,
164, 165,
Alessandro di Damasco, 29.
Alessandro di Libia, 41.
Alessandro Polyhistore, 122, 123.
Albino, 26.
Allard P., 197 (n.).
Amelio Gentiliano (o Amerio),
38, 39, 40, 42, 48, 49, 175, 180.
Ammonio di Alessandria, 230.
Ammonio Sacca, 8, 9, 10, 11,
12, 14, 34, 40, 41, 48, 154, 164,
175, 176.
Amphiclea, 40.
Anassagora, 215.
Anatolio, 185.
Andronico, 43.
Anebone, 177, 186.
Antioco di Ascalona, 11.
Antioco Epifane, 179.
Antistene, 105, 160, 178.
Apollodoro, 43, 181, 182.
Apollonio Tyaneo, 10, 37, 122.
Apuleio, 10, 26, 55.
Arcesilao, 36.
Aristocle di Messina, 29, 35.
Aristone, 40.
Aristotile, 11, 14, 17, 21, 25, 29,
37, 41, 43, 47, 49, 69, 72, 82,
83, 102, 106, 107, 111, 113, 114,
115, 117, 134, 142, 163, 164,
165, 175, 177, 178, 187, 203 (n.)
204, 210, 217, 218, 219, 227, 230
231, 233.
Arnou R., 81.
Ario, 211, 213, 215, 232.
Arriano, 35,
Asclepio, 230.
Asclepiodoto, 230.
Asmus R., 190 (n.), 195.
Aspasio, 41.
Atanasio, 211, 213.
Atenagora, 31.
Athena, 94.
Attico, 109 (n.).
Augusto, 199.

B

- Bacone, 119 (n.).
Banfi A., 48.
Barbagallo C., 197 (n.).

Bardesanes, 27.
 Basilide, 27.
 Baumgartner M., 212 (n.).
 Bergson H., 73, 108, 184.
 Berthélot R., 47.
 Bidez J., 39, 177, 180 (n.), 197 (n.).
 Boezio, 178, 231.
 Bouillet, 46.
 Bréhier È., 47, 48, 70.
 Bywater, 235.

C

Calcidio (Chalcidius), 231.
 Calogero, 234.
 Castricio Firmo, v. Firmo.
 Cadiou R., 16 (n.).
 Calogero G., 63 (n.).
 Capone G., 173 (n.).
 Caramella S., 63 (n.).
 Carbonara C., 48.
 Carlo V., 202.
 Carneade, 36.
 Catullo, 209.
 Cassio Longino, 16, 17, 41, 42,
 96, 151, 154, 155, 177, 191, 218.
 Cesare, 8, 37, 121, 198.
 Celso, 30, 46, 212.
 Claudio II, 38, 44.
 Cleante, 207.
 Clemente di Alessandria, 31.
 Cornelio Labeone, 231.
 Cosroe, 236.
 Costantino, 199.
 Cousin V., 221 (n.), 223.
 Covotti A., 47, 99, 104.
 Creuzer, 46 (e n.), 53 (n.), 221
 (n.), 222 (n.).
 Crisantio, 197, 198.
 Crisogonato, 234.
 Crisippo, 175.
 Cumont Fr., 197 (n.).

D

Damascio, 232, 233, 235.
 Daniele, 179.
 Dante, 65, 81.
 David, 230.
 De Falco V., 190 (n.).
 Deichgräber, 37.
 Democrito, 38, 83.
 Demostrato, 41.
 Deubner L., 190 (n.).
 Dexippo, 185, 196.
 Didot ed., 46, (e n.), 197 (n.),
 221 (n.), 222 (n.), 233 (n.).
 Diels H., 233 (n.).
 Dindorf H., 203 (n.).
 Dionisio Longino, 16.
 Dionisio di Siracusa, 38, 209.
 Diotima di Mantinea, 63.
 Domnino, 219.
 Drews A., 47.
 Dübner,

E

Elias, 230.
 Empedocle, 55.
 Enea di Gaza, 230.
 Epicarmo, 43.
 Epicuro, 38, 83, 233.
 Epitteto, 28.
 Eraclè, 123.
 Eraclio, 211.
 Eraclito, 124.
 Ermia, 230, 231.
 Erone, 88.
 Eros, 64, 78, 80.
 Eubulo, 41.
 Euclide, 220, 221 (n.).
 Eunapio, 197, 39.
 Eusebio, 109 (n.).
 Eustochio (Alessandro), 38, 40,
 43, 53 (n.), 177.

F

Faggin G., 48.
 Fénélon, 99.
 Festa N., 190 (n.).
 Ficino Marsilio, 46, 52, (n.), 53
 54, 100, 161, 190 (n.), 222 (n.).
 Filopono G., v. Giovanni F.
 Filone di Alessandria, 18, 26.
 Filostrato, 10, 122.
 Firmo Castricio di Minturno, 40.
 Fouillée A., 51.
 Froutiger P., 63 (n.).

G

Gaio, 26, 41.
 Galeno, 29, 37.
 Galli U., 63, (n.).
 Gallieno, 36, 38, 48.
 Gauro, 179.
 Gentile G., 173 (n.).
 Gercke A., 47.
 Giamblico, 40, 185, 186, 202, 206,
 216, 223, 229.
 Gioberti, 118, 158, 224.
 Giovanni Filopono, 230, 231.
 Giove, 64 (v. Zeus).
 Giovanni (S.) Evangelista, 198.
 Giuliano, 197, 198, 211, 213, 221,
 (n.).
 Giunio, Rustico, 37.
 Giustiniano, 215, 234, 235.
 Giustino, 30.
 Gregorio (S.) Magno, 214.
 Guitton I., 235 (n.).
 Gunther P., 47.
 Guthrie K., 47.
 Guzzo A., 172.

H

Harder R. 47, 50, 124.
 Hegel, 112, 178, 223, 224.

Herminos, 29.
 Hierocle, 229, 230.
 Hölderlin, 208.
 Hopfner Th., 190 (n.).

I, J

Jaeger W., 234 (n.).
 Inge W., 47.
 Ippolito, 31.
 Ireneo, 31.
 Isidoro, 232.
 Iside, 27.
 Iulia Domna, 10, 37, 122.

K

Kant, 106, 114, 168, 172, 228.
 Kirchoff A., 46.
 Kleist (von), 47.
 Krakowski, 173 (n.).
 Kristeller, 52 (n.), 173 (n.).
 Kroll W., 222 (n.).
 Kronios, 73, 122.

L

Labeone Cornelio, v. Cornelio L.
 Leibniz, 86, 189.
 Libanio, 20, 197.
 Lisimaco, 48.
 Losacco M., 47, 222 (n.).
 Lucano Ocello, v. Ocello.
 Lucrezio, 122.

M

Macrobio, 231.
 Manitius K., 221 (n.).
 Marcello Oronzio, v. Oronzio
 Marcello.
 Marciano Capella, 231.
 Marco Aurelio, 7, 30, 37, 67.

- Mario Vittorino, v. Vittorino
Mario.
- Marino di Tiro, 221, (n.).
- Marucchi O., 173 (n.).
- Massimo di Alessandria, 26 (n.).
- Massimo di Tiro, 20, 197, 202.
- Metis, 63.
- Mehlis G., 173 (n.).
- Moderato di Gades, 122.
- Montesauero D., 52 (n.).
- Morselli E., 48, 63, (n.), 173, (n.).
- Mosheim, 46 (e n.).
- Muccio G., 197 (n.).
- Mullach, 35.
- Müller H. F., 46, 47.
- N**
- Nebel G., 173 (n.), 235 (n.).
- Negidio, 122.
- Negri G., 201.
- Nemesio, 10; 233.
- Nicomaco di Gerasa, 122, 123,
124, 127, 185.
- Nicostrato, 30.
- Nietzsche, 103.
- Norden E., 28.
- Novalis, 9.
- Numenio di Apamea, 24, 25, 48,
122, 175, 176, 185.
- O**
- Ocello Lucano, 122, 124.
- Olimpio, 35, 41.
- Olimpiodoro (I), 218, 220.
- Olimpiodoro (II), 230.
- Omero, 17, 122, 183.
- Orazio, 208.
- Origene di Alessandra, v. Ori-
gene patristico.
- Origene patristico, 10, 30, 42,
211, 212.
- Prati R., 202 (n.), 208 (n.), 21
(n.).
- Origene platonico, 15, 16 (n.),
42, 48.
- Oronzio Marcello, 40, 42.
- Osiride, 27.
- P**
- Panezio, 20.
- Paolo (S.), 180.
- Pausania, 63.
- Pascal C., 99.
- Pasquali G., 221, (n.).
- Passamonti E., 197 (n.).
- Patrizi F., 222 (n.).
- Penia, 63, 64.
- Picavet F.,
- Pistelli E., 190 (n.).
- Pitagora, 10, 24, 123, 179, 181,
185, 193, 219, 229.
- Platone, 11, 14, 17, 24, 26, 30,
34, 35, 37, 38, 41, 42, 52, 53
(n.), 54 (n.), 55, 61, 69, 73, 82,
83, 85, 90, 93, 94, 95, 97, 102,
110, 112, 114, 117, 118, 126,
133, 141, 160, 161, 162, 164,
175, 177, 178, 190, 191, 192,
195, 196, 204, 217, 218, 219,
220, 221 (e n.), 226, 230.
- Plinio, 200.
- Plotino, 18, 33 - 173, 220, 226,
228, 229, 233, 235.
- Plutarco di Atene, 218, 229.
- Plutarco di Cheronea, 20, 25, 26.
- Polemone, 40.
- Porfirio, 38, 45, 155, 175, 185,
186, 203, 207, 216, 231.
- Posidonio di Apamea, 18, 20, 25,
82, 114, 185, 234.
- Praechter K., 30 (n.), 190 (n.).
- Prantl, 47, 180.
- Prat, 18.

Prisciano, 235, 236 (e n.).
 Probo Valerio di Siracusa, 176.
 Proclo, 43, 53, (n.), 177, 196, 220,
 221 (n.), 222 - 228.
 Protagora, 83.
 Proteos, 75.
 Psammetico, 8.

R

Richter R., 47.
 Ritter H., 18.
 Robin L., 63 (n.).
 Rostagni A., 197 (n.), 202 (n.).
 Rudio, 233 (n.).
 Ruello, 233 (n.).

S

Sallustio di Pergamo, 197, 202,
 203, 206.
 Salonina, 37.
 Sanchorianote, 27.
 Saturnino, 37.
 Saitta G., 52 (n.).
 Schelling, 100, 107, 178.
 Schopenhauer, 111 (n.).
 Seneca, 19, 20.
 Senocrate, 169.
 Senofane, 177.
 Sesto di Cheronea, 37.
 Sesto Empirico, 37.
 Settimio Severo, 10, 30, 31, 33.
 Severo il filosofo, 41, 50, 83.
 Simon J., 18.
 Simplicio, 233.
 Sinesio di Cirene, 215.
 Siriano, 219, 220.
 Socrate, 15, 16, 35, 55, 63, 105,
 207.
 Socrate di Apamea, 196.
 Suida, 39.

T

Talète, 92.
 Taylor, 222 (n.).

Taziaon 31.,
 Temistio, 203 (e n.), 204.
 Teodolinda, 214.
 Teodosio, 40
 Teodoro di Asine, 185, 196.
 Teofrasto, 43.
 Teosebio, 230.
 Tertulliano, 31, 216.
 Theiler W., 19, 26, 28, 48.
 Theone di Smirne, 25.
 Tiberio, 36, 199.
 Tilgher A., 172 (n.).
 Tolomeo Claudio, 29, 72, 138,
 220.
 Tommaso (S.), 222.
 Traiano, 200.
 Travaglio C., 47.

U

Ueberweg Fr., 30 (n.), 31 (n.),
 190, (n.), 212 (n.).

V

Vacherot I., 18.
 Valentiniano III, 179.
 Valentino, 27.
 Valerio Probo, v. Probo Valerio.
 Varrone, 122.
 Vespasiano, 36.
 Vittorino Mario, 216, 231.
 Volkmann R., 46.

W

Wundt M., 48.

Z

Zacharias, 230.
 Zeller E., 18, 47, 51, 99, 104, 186.
 Zethos, 38 - 40.
 Zeus, 94, 209 (v. Giove).
 Zoroastro, 41.

INDICE

La filosofia di Plotino e il neoplatonismo

Prefazione Pag. 5

A.

LE ORIGINI DEL NEOPLATONISMO

I = Ammonio Sacca (la fondazione della Scuola di Alessandria	»	7
II = Ammonio Sacca (i principi della filosofia Alessandrina)	»	12
III = Precedenti stoici (Seneca e Posidonio)	»	18
IV = Lo gnosticismo (Posidonio e Numenio; Platoniche e Gnostici; Aristotelici e Padri della Chiesa)	»	23

B.

LA VITA E L'OPERA DI PLOTINO

V = Biografia di Plotino	»	33
VI = Prosopopea di Plotino (la persona, i discepoli, le opere)	»	39
VII = Bibliografia delle « Enneadi » (studi critici, disposizione del testo)	»	45
<i>Nota sulla versione del Ficino</i>	»	52

C.

LE « ENNEADI »

VIII - Del demone e del fato (l'anima e la natura)	Pag.	55
IX - Teoria dell'Eros (interpretazione del Simposio; amore e impassibilità)	»	60
X - La natura e il tempo (ilozoismo e aristotelismo; l'eone)	»	67
XI - La teoria e la pratica (nella natura e nella materia)	»	74
XII - La teoria e la pratica (pensiero e poesia, pensiero e azione)	»	77
XIII - La sostanza dell'anima (l'anima indivisibile; l'anima del mondo)	»	82
XIV - La vita dell'anima (il senso e l'intelligenza)	»	87
XV - L'uno e i molti (nella filosofia greca e in Plotino: intelletto e mondo intelligibile)	»	92
XVI - L'unità assoluta (suo carattere mistico e trascendentale)	»	97
XVII - L'assoluto e il pensiero (il valore logico del principio plotiniano)	»	102
XVIII - Trascendenza e immanenza (volontarismo e realismo; la teoria delle idee)	»	107
XIX - L'essere e la realtà (le dieci categorie; pensiero e materia)	»	115
XX - Critica del pitagorismo (la scuola neopitagorica; l'unità numerica e l'unità logica)	»	121
XXI - L'uno, le idee e il bene (principi della morale plotiniana)	»	127
XXII - L'antropologia (l'uomo e la virtù, la dialettica, etica ed estetica)	»	132
XXIII - La cosmologia (astronomia e astrologia; le due materie; fisica e metafisica)	»	137
XXIV - Provvidenza e gnosi (critica dello gnosticismo e interpretazione del teismo)	»	144

D.

SINTESI DI PLOTINO

XXV - L'estetica iniziale (il saggio sul bello)	»	151
---	---	-----

XXVI - Psicologia e metafisica (scritti del primo periodo) .	Pag. 155
XXVII - Aristotelismo e misticismo (scritti del secondo e terzo periodo)	» 162
<i>Nota bibliografica.</i>	» 172

E.

LE SCUOLE NEOPLATONICHE

XXVIII - Amelio e Porfirio (la scuola romana)	» 175
<i>Nota bibliografica.</i>	» 180
XXIX - Dottrine di Porfirio (l'anima, la conoscenza, la vita)	» 180
XXX - Scuola di Giamblico (la scuola siriana)	» 185
<i>Nota bibliografica.</i>	» 190
XXXI - Plotino e Giamblico (la teoria dell' intelligenza nelle <i>Enneadi</i>)	» 190
XXXII - Aristotelismo e misticismo nella filosofia di Giamblico	» 192
<i>Nota bibliografica</i> (la scuola di Pergamo)	» 197
XXXIII - L'imperatore Giuliano e i suoi contemporanei (Salustio, Temistio)	» 198
XXXIV - La filosofia di Giuliano (metafisica e storia, estetica e mistica)	» 204
XXXV - Neoplatonismo e arianesimo (Origene e Ario e Atanasio; gli ariocattolici; la scienza e Sant' Agostino)	» 211
XXXVI - La scuola di Atene (i diadochi da Plutarco di Nestorio a Proclo)	» 217
<i>Nota bibliografica.</i>	» 221
XXXVII - La dialettica di Proclo (logica e metafisica, arte e religione)	» 222
XXXVIII - Gli ultimi maestri della scuola di Alessandria e della scuola di Atene	» 228
INDICE DEI NOMI	» 237

FINITO DI STAMPARE
IL 18 MAGGIO 1940 - XVIII
NELLA TIP. "LA STAMPA" CATANIA
VIA CANDIO, 11 - TELEFONO 13653



Prezzo: L. —

B 693 .27C3	CARAMELLA La filosofia di Plotino e il Neoplatonismo.	1710538
<i>Div</i>		
DEC 2 1951	<i>Lucia Mandelb</i>	
B 693 .27C3	CARAMELLA La filosofia di Plotino e il Neoplatonismo.	1710538
<i>Div</i>		
JUN 25 1951		
JUL 31 1951	Bindery	
SEP 25 1951	<i>Lucia Mandelb</i>	
FEB 5 1959	<i>Greenwood</i>	
FEB 5 1959	<i>Auston</i>	
FEB 5 1959		

B693
.27C3

1710538
SWIFT HALL LIBRARY